بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا الهى واصلى على نبيك الهادى وآله الهداة ونستفين بك عن
الاصر ونستقبل اليك قوله من ضمير انبدى الكتاب اعلم انه يمكن
تقدير المتعلق للظرف فعلا عاما فى كل مورد فى موارد ذكر البسملة كان
يقدر افعل ونظايره ويمكن ان يقدر فى كل موضع فعل خاص يليق بذلك
الوضع كان يقدر فى البسملة للقرأة اقرأ وللكتابة اكتب وهكذا وليس الكلام
فى الجواز اذ ظاهر جواز الوجهين انما الكلام فى ترجيح احد الوجهين على الآخر
وقد رجح المحققون الثانى وكلام الشارح المحقق رحمه الله يمكن حمله على الاول
بان يكون المراد ان المقدر فى كل موضع لفظ ابتدى ويكون ذكر الكتاب
لبيان مطلق الابتداى ويؤيده ما سيذكره من ان الفعل المقدر فى اوايل
التصانيف ابتدى بدون ذكر الكتاب وهو ظاهر والاظهر ان مراده الثنا

۵۱۹

رجاء المزيد حيث وعد الزيادة بسبب الشكر والعبارة تدل على طلب الزيادة فيحمل الحمد
الحالى حين تكون ارجو ما قصدت اشارة الى التجاوز وفيه ايضا دفع لما يتوهم من قوله
احمد حيث نسب الحمد الى نفسه من انه يدعى انه متبد بالحمد ومتبجح بفعله فدفعه
بان الحمد فضل وانه لم يجد الا بفضل منه تعالى او المعهود الذهنى المراد بالعهد الذهنى هنا　　العهد م
غير مصطلح العربية بل هذا اصطلاح اخر يقسمون العهد الخارجى فيه الى ما كان المعهود
فيه باعتبار ذكره سابقا كما فى قولك رايت رجلا فقال الرجل كذا او باعتبار كونه معهودا
سابقا بين المتكلم والمخاطب كقولك ادخل السوق مريدا به سوقا معينا معهودا بينك
وبين المخاطب فان قلت لم يحمل على العهد الذهنى باصطلاح العربية ويكون المراد به فردا
ما يكون مفاده مفاد التنكير قلت لان حمل الكلام على الفرد اما من الحمد فضلا ليس له
وقع ولا يحتاج ذكره الى بيان فان قلت الجنس الذى يحمل الكلام عليه ليس بينه وبين هذا
العهد الذهنى فرق بين وتفاوت كون الحكم الثابت للجنس انما باعتباره فى نفسه او باعتبار
وجوده فى الخارج فالاول مثل قولنا الرجل خير من المراة فان الغرض تفضيل جنس الرجل
على المراة والثانى مثل دخلت السوق فان الدخول انما وقع على السوق باعتبار فى ضمن　　وجوده م

فرد ففي صورة حمل اللام على الجنس يكون المعنى ان جنس الحمد باعتبار وجوده
في الخارج من فضله فيكون المعنى بمعنى العهد الذهني اذ لم يحمل على الوجود
الخارجي في ضمن جميع الافراد حتى يكون مفاده مفاد الاستغراق والشرح
حمل على هذا المعنى حيث ذكر في الحاشية ان الجنس وان صدق انه فضله با
عتبار تحققه في ضمن فرد واما انه لم يحمله على الجنس من حيث هو فلان
الحكم بانه فضله ونعمته انما يثبت للجنس باعتباره في ضمن الفرد لا باعتباره
في نفسه اي انه لا يثبت للماهية من حيث هي قلت ما ذكرت لانه ليس
ببعيد عن الصواب وعن سياق عبارة الشرح في الحاشية لكن يمكن ان
يدعى في مقام الحمد ان جنس الحمد مع قطع النظر عن الافراد فضله اذ ما من جنس
من الاجناس الا وهو من فضله ونعمته فلا ينافي ان كونه فضله انما يتحقق
بوجوده فان الوجود المعتبر فيه انما هو وجود الجنس نفسا مع قطع النظر عن
الافراد وان كان هذا الوجود في ضمن الفرد الا ترى ان في قولنا النار محرقة حكم على
الجنس والطبيعة مع ان الاحراق انما يثبت لها بوجودها ولا يخفى ان الانسب

بمقام

بمقام الحمد ان ندعي ان الجنس الحمد من فضله ونعمته وهذا المعنى ابلغ في الحمد على
الجنس لا نسلم الى العهد الذهني ولا يخفى ان بعد حمل الجنس على ما حملنا عليه لا يظهر وجه
آخر لرجوعه الى الاستغراق قوله والاستغراق لانتهائه الخ يعني انتهاء كل حمد
اليه باعتبار الحامدية فان الحمد اما ان يكون صادرا عنه تعالى كما في حمده لنفسه تعالى
وظاهر انه فضله واما ان يكون صادرا عن غيره ولا شك انه مسبب عن امره من
وجود الحامد وقدرته وتيسير الحمد وغير ذلك وكل ذلك فضله تعالى ويمكن ان يكون
مراده الانتهاء بحسب المحمودية وظاهر انتهائه اليه فانه فان هو المحمود فقط وان كان
غيره فمناط حمده وما اتى من اجله الحمد راجع اليه تعالى وفي قوله الانتهاء بحسب المحمودية
ملزوم الانتهاء لانه لو صدر عن زيد حمد مثلا ولم ينته هذا الحمد اليه تعالى باعتبار بحسب الحامدية
الحامدية فلان هذا الحمد فعل جميل اختياري فيتحقق زيد على حده حمد لحمد عمرو له
لم ينته الا اليه باعتبار المحمودية قوله اي سواء اريد به جميع افراد الحمد بناء على الاستغراق
او اريد به الحمد الصادر عن جميع الحامدين بناء على العهد الذهني ويحتمل ان
المراد سواء اعتبر باعتبار الحامدية او باعتبار المحمودية والاول اقرب لفظا والثاني

ادق معنى قوله فى الحاشية فلا يكون مختصا به تع فانقلت الحصر المذكور سابقا

يدل على اختصاص الحمد فى الله تع باعتبار المحمودية والكلام هيهنا الحصر باعتبار

الحامدية ملزوم للاختصاص من جهة الحامدية فلما دل عبارته السابقة

على حصر حمده فى الله تع لا بمعنى الاخبار بانه حامدا بالفعل لله تع لا لغيره بل

بمعنى الانشاء ان حمده لا يستحقه غيره تع بقرينة مقام الحمد وعلة الحصر الاول

هى ان كل فضل وكمال منه الى الله تع وهذه علة الانحصار حمد غيره فيه تع

فلا محمود سواه فكل حمد فضله فقد دل الحصر الاول على ان لا محمود سواه بدليل وبرهان

ودل الحكم الثانى على حيثية الحمد بانه فضله بضميمة السابق على ان كل حمد فضله بدليل

وبرهان فكان الحارس التصريح فان قلت حصر المحمودية الذى فهم من قوله الله احمد

كاف فى الدلالة على حصر الحامدية على ما ذكرت فلا مدخل فى افادة هذا المعنى لقوله

والحمد فضله اذا استنباط هذا المعنى انما هو فى كون حصر المحمودية مستلزما للحصر

الحامدية وقد فهم الاول من الاول بلا مدخلية الغير قلت ليس فى كلام الشارح احتياج

هذا الدلالة الى ذكر والحمد فضله بل مراده ان بعد الحصر على العبد الذهنى يصير مفاد

فاى تقرير الدليل المدعى
قلت قد اسلفنا لك
ان الاختصاص باعتبار
المحمودية هو

قضية مهملة يحتمل تحققها فى ضمن الكلية والجزئية فبقرينة السابق يعلم

ان تحققها فى ضمن الكلية ولعل الشارح ره لرعاية هذه الدقة وسلوك

طريقة البرهان لم يحمل قوله والحمد فضله على الحصر مع امكانه لكون المبتداء

والخبر معرفتين قوله والحمد تمام الاية اذ كون الشكر لاستلزام عز بدال

على خوفه من العذاب وكون الشكر لاجله دال على ان فى ترك الشكر خوف

وقوع العقاب قوله اشتد ما يمكن ان يكون الاستلام سببا للشكر فان

الانقياد لعظمته باعث على عدم كفران النعم ومقابلتها بالشكر فيكون

من قبيل هربت من الحرب جبنا ويمكن ان يكون غاية مترتبة عليه كما افاد

الشارح ره وكان لحمد تمام الاية على الاول اظهر قوله وقد يحكى هيهنا

طريق اولهما ان ما نفعله شكرا اذا كان نعمة يلزم بازائها شكرا وهكذا فلا

نهاية لشكر النعم اذ كل شكر يستعقبه وجوب شكر حتى انه لو كان ما نفعله

ممالحا لشكر النعمة وجد يرا بان يكون جزئها فانما شكرنا النعمة السابقة و

بقى شكر هذه النعمة الجديدة علينا وثانيهما ان شكرنا اذا كان نعمة منه فكيف

ادينا شكر النعمة السابقة اذلم يرد عے ان قابلنا نعمة بنعمة فلم نشكر النعمة

السابقة وللخاطر الاول قد اشار اليه الشارح بقوله اولا لا يبقى ما يستحقه من

المحامد لعدم تناهى نعمه والثانى ما ذكره اخيرا بقوله فكيف نقابل نعمة

بنعمة والرواية الاولى محتملة للمعنيين ولعل الشارح حملها على الثانى وكلامه ظاهر

والرواية الثانية صريحة فى الاول قوله منافرة تنكيرها الخ يمكن ان يجعل الموصول

بمعنى العهد الذهنى الذى مفاده مفاد النكرة فيصح كونه وصفا للنكرة ووقوعه

فيها قوله لئلا يلزم التكرار يعنى كلمة ما اذا كانت موصوفة كانت بمعنى الشئ

المبهم الكلى بحسب المقام يكون بمعنى نكرة محض مفاده من الكلام مثلا اذا قلت

اعجبنى ما صنعت يكون بمعنى فعل صنعته وهكذا فيكون ها هنا بمعنى حمدا وشكرا

فيصير التقدير حمدا وشكرا اهوا اهله وهو تكرار ثم لا يخفى انه على تقدير كون ما

موصولة يمكن جعلها بدلا اذ يجوز ابدال المعرفة من النكرة وكانه رح اكتفى بذكره

ها هنا عن جعلها هنا ايضا بدلا قوله وفى التشبيه دفع لما يتوهم من انه كلا

يمكن لنا الحمد الذى هو اهله كذلك لا يمكن لنا الحمد الشبيه بالحمد الكامل فاجاب

بان

بان بناء التشبيه على الرجاء يعنى نحمد حمدا نرجو من فضلك ان تجعله

شبيها بالفرد الكامل وتلحقه به تفضلا فان قلت يمكن ملاحظة هذا

المعنى فى حمدا هو اهله يعنى نحمدك حمدا نرجو ان تجعله فى عداد الحمد

اللائق فما الفرق الكاشف قلت التشبيه صريح فى الاعتراف بالعجز عنه فان

المؤمن لا يقتصر فى مقام الحمد على دون قدرته ونظير منه الرجاء المذكور فانه

يعلم ان من علم عجزه من الحمد الكامل يعلم العجز عن الحمد الشبيه فى الواقع فيجعل

التشبيه على رجاء الالحاق بخلاف ما لو لم يدل العبارة على التشبيه فظهر ان

جعل الكاف للتشبيه اوفق لحسن اداء المعنى ولعله رح لاجل ذلك اطال هذا الكلام

فى بيان هذا المعنى قوله فاسلكه الخ غير المصنف رح الاسلوب ولم يقدم الضمير

ولم يقل واياه اسئل وكذا فى الفقرة التالية لها اما اشعارا بالاهتمام باسم

الحمد والشكر حيث لم يترك ذكرهما بدون ما يدل على الحصر بخلاف السؤال

والاستعانة واما اكتفاء بالحصر السابق فان من يعتقد حصر الحمد باعتبار

المحمودية والحامدية وكذا الشكر فى حقه تعالى انه لا يسئل احد سواه ولا

يستعين بغيره قوله ويضعف بانه اه فان قلت لا محذور في عدم دلالتها
على وجوده تع فانه لا يلزم ان يفهم جميع العقايد من كلمة التوحيد فكما
يفهم قدرته تع وعلمه وساير صفاته من امور اخر فليفهم لها ذكرت
من غير كلمة التوحيد وايض يمكن ان يقع على التقدير الاول قد دلت الكلمة على
نفي وجود اله سواه تع فلا شك في عدم جواز كون الاله ممكنا بامكان لكنها
سواء كان معنى الاله واجب الوجود او المعبود بالحق او غيره فاذا لم يكن
موجودا بالامكان اذ لا فرد للامكان العام سوى الامكان الخاص ووجوب
الوجود وكذلك نقول على التقدير الثاني لما دلت الكلمة على نفي اله سواه ودل
الاستثناء على امكانه تع بالامكان العام وامكانه تع ملزوم وجوده اذ لو
لم يكن ممكنا بمثل ما ذكر قلت لا شك ان هذه الكلمة الشريفة كلمة الاسلام التي
كان يحكم باسلام من دان بها ولا خفاء في عدم تحقق الاسلام من قال بامكان
اله سواه فلم يقل بوجوده تع فلزم من ذلك ان يفهم من هذه الكلمة الشريفة
نفي امكان اله سواه ووجوده تع فليتفتش ونقول ايض ليس المقام مقام

ان يكتفي بالادلة الالتزامية خصوصا ما يحتاج فيه الى تجشم ما نظرا الى اهل
القرى فان الكلمة لم يتفطن ولم يشرح به اللادرية او تفطن فلم يقل بما يلزم الكلمة
من وجود الصانع ونفي امكان غيره نعم يمكن ان يناقش فيما او عيناس ان نحو
سريان الاسلام ان يعتقد عدم امكان اله سواه بان وجوب هذا الاعتقاد على
تقدير الشعور بانه هل يمكن اله سواه ام لا مزوبي اما مع الشعور بغفلة النفس فلا
بل الملاك اسلام من قال بعدم وجود اله سواه واعتقد وجوده تع ولم يتفطن الى الامكان
فانه هل يمكن اله سواه تع ام لا قوله وغيرانه لا يبد اه يعني انه لا ينفي تحقق اله لا
يكون مستحقا للعبادة وبطلانه بدليل دليل عليه من خارج خارج عن المقام على ما
ويمكن ان يقع على تقدير ان يكون الخبر مستحقا للعبادة اما ان يراد مستحق العبادة
بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفي امكان وجود اله يستحق العبادة وعلى الثاني
لا يدل على استحقاقه تع بالفعل قوله وذهب المحققون الخ هذا هو الحق الحقيقي بان
نقول لا يحتاج ان الخبر غير محتاج اليه لان كلمة لا لنفي الحقيقة ولا يحتاج وروده
النفي على الحقيقة فان هذا التوجيه على تقدير صحته لا يظهر له مزيد فضل على

بلا اعتبار الوجود فيصير معنى الكلمة نفي حقيقة الاله واثبات فرد منه فيكون الاستثنا راجعا الى النفي الوارد على حقيقة

الخبر كلمة موجود ثم ليس مقصود الشارح بل المراد كما صرح به ان اصل التركيب الله

اله ومعناه الا مفهوم الاله صادق عليه تعالى ولا يصدق على غيره فلا فائدة هذا الحصر

زيد لا او لا يتجه ان يكون مفاده نفي صدق الاله على غيره لا نفي الوجود عن الا له واثبات

وجود فرد منه وغير ذلك فان بعض تلك المعاني وان كان لازما للمعنى المقصود

(وهي كلمة لا) الا انه غيره وايضا لا فرق في افادة هذا الحصر بين لا والا وبين كلمة انما فانك

اذا قلت زيد قائم لا غيره او قلت انما القائم زيد افدت حصر القائم في زيد على

يتجه اليه ورود النفي على وجود وامكان فكذلك ههنا وايضا صرح اهل

العربية بان قولنا ما شاعر الا زيد من قصر الصفة على الموصوف وما زيد الا شاعر

من قصر الموصوف على الصفة فكما انك في الثاني لا يحصل المعنى سوى ان زيدا شاعر

لا كاتب ولا منجم فاحصل المعنى في الاول ان الشاعر زيد لا غير فظهر انه تبين الا اخرى

كون الا خبرا وكلمة الله مبتدأ على ما هو مفاد كلام الشارح فذلك والا فعند (المطلوب)

كلمة احد علما لا اله ويكون التقدير لا اله احد فيكون من باب لا قائم الا زيد فا

الا صفة يصح ان يكون دافعة لظاهر فيكون الاستثناء من فاعل الاله ويكون الا

مبني

مبني على تقدير بقي الكلام في انه على طريقة المحققين ايضا اما ان يراد ان الاله المقصود

مع الله لا يجب وجوده لغيره بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا يدل على عدم صدقه

على غيره تعالى بالامكان ولا يدل على وجوده تعالى ايضا صريحا فان مفاد الكلمة

صدق الاله عليه تعالى بالفعل فان لم يكن الصدق بالفعل مستلزما للوجود الخارجي

لم يكن ولا على الوجود ايضا وان كان الصدق مستلزما لم يدل صريحا وقد عرفت

ان الاستلزام غير كاف ههنا وعلى الثاني لا يدل على الوجود صدقه عليه تعالى بالفعل

ولا على وجوده تعالى بل الجواب باختيار ان المراد ان لا مصداق لمفهوم الاله ذهنا ولا خارجا

سوى ذاته تعالى فيفهم منه ان ذاته تعالى مصداق للاله بالفعل وينفهم الوجود ومن ثم

الغرض من هذا التركيب نفي الشركة في الصفة بعد تسليم وجود الموصوف فالتركيب

يدل على ان وجوده تعالى بل اتصافه بالالهية ايضا امر مسلم والخصم يدعي شركة

الغير له في هذه الصفة فنفيت الشركة تم لانه يمكن على تقدير كون الخبر ممكنا شئ

هذا الكلام فتامل قوله تاكيد لما تقدم بجملة على التاسيس مع امكانه بان يجعل معنى

الكلمة نفي الشركة في الالهية والمراد بكلمة وحده التوحيد في الصفات الحسنى والافعال

بها وبكلمة لا شريك له عدم شركة غيره له في الخلق وسائر افعاله تعم رعاية لنظير
الى المعنى فان حمل كلمة التوحيد على تمام هذه المراتب بان يبين ان الشركة منتفية
الكمال وفي الفعل مستلزمة للشركة في الالهية على ما بين في مقامه ثم تاكيدا لما
قد علم ضمنا اليق واجزل قوله وجمع ليفيد ان الجمع المحلى باللام اولى بالاستغراق
من المفرد فان المفرد وان دل على الاستغراق الا ان العالم لما كان اجناسا مختلفة
فربما توهم خروج بعض الاجناس عن الحكم بناء على استبعاد الوهم دخول الاجناس المختلفة
التي يحتمل ان يتوهم ان لكل واحد منها العالم في حكم واحد فذكر ما يكون نصا في شمول
والاحاطة قوله في الحاشية وباب التاويل اه اما في الاية الاولى فبان النظر فيها
الى المعنى والغرض عطف جملة ثواب المؤمنين على جملة عقاب الكافرين واما في مثل
القصف فلان ما قبله بمعنى الانشاء واما في المثال المنقول عن سيبويه فقد نقل
عنه انه قال واعلم انه لا يجوز من عبد الله وهذا زيد الرجلين الصالحين رفعت
او نصبت لانك لا تثني الا على من اثبته وعلمته ولا يجوز ان تخلط من تعلم
لا تعلم فتجعلهما بمنزلة واحدة وذا عدم دلالة المنقول على المراد يجوز ان يكون

للتركيب

للتركيب ما قال فاكتفى بذكر احدهما واما عن بيت امرئ القيس فبان الاستفهام
للانكار دعاء ما يصار في حكم الخبر المنفي واما وقائلة خولان فلان خولان لا
كان خبرا لهذه اذ المعنى هذه خولان صدره بمعنى تنبه فهو من عطف الانشاء
على الانشاء والفاء بمعنى السببية فليس من العطف وبهذا يظهر الجواب عن الاستدلال
بآية انا اعطيناك ما ثنا عن غير الافهام ينقل سائر البيت فلعل هناك ما يصحح
العطف وذكر جميع ما ذكرنا في المعنى بقي الكلام في ان من لا يجوز عطف الانشاء على
الخبر يلزمه تاويل ما ورد وكان ظاهره والعطف المذكور واما من جوزه
فهو في سعة عن التاويل فقول الشارح وباب التاويل من الجانبين متسع
لعله على سبيل الاتساع قوله وشرعها بناء على انه يعني ان المراد بقوله المقتصر على معناه
اللغة وهو ان هذا النقل من الشارع او المتشرعة ويكون المراد من الحقائق
الشرعية ما يكون في عرف اهل الشرع وهذا الحمل وان كان بعيدا الا انه اوفق
بما يجيء قوله كالاكول الظاهر انه مثال للازم يعني ان الاكول لازم بالقياس
الى المدلول فان اكلت متعد بالنسبة الى زيد في قولك اكلت زيدا واكلت لازم

شرعها هذا بناء على ثبوت الحقائق
الشرعية والمراد ان استعمال لفظ
الفقهاء في هذا المعنى حقيقة
سواء كان النقل منه

وان كان متعديا بالنسبة الى الموكول يرشدك الى صحة اطلاق اللازم على هذا
المعنى قولهم الفعل الفلانى متعد الى مفعولين واللازم مقابل المتعدى فاذا
كان للفعل مفعول واحد وبعد النقل الى باب الافعال او التفعيل او بواسطة
حرف جر يطلق عليه انه متعد الى المفعول الثانى فلا محذور فى ان يطلق عليه
قبل النقل انه لازم قوله كما هو الظ حيث يذكر المص بعد التعريف ان الطهور
هو الماء والتراب ويذكر الاية والرواية اذ الظ ان ليس غرضه بيان الحكم والا
ستدلال على طهوريتهما اذ ليس المقام مقام استدلال وليس من طريقة
المص فى الكتاب الاستدلال على ما هو خفى فكيف بما لا يحتاج الى دليل فالظ
ان مراده بيان معنى الطهور الواقع فى التعريف ويكون نقل الاية والخبر
لبيان مجاز اطلاق الطهور وارادة الماء والتراب وايض لا يمكن حمل الطهور
على المعنى اللغوى وهو ظ ولو حمل الطهور على المشتق من المعنى الاصطلاحى
فلا شك فى توقف معرفة المشتق على معرفة المبدء فيكون التعريف دوريا او
شبيها بقوله كما هو الظ على انه لو حمل الطهور على معنى يستقيم معه التعريف

يلزم

يلزم ارادة خلاف الظ من التعريف بدون قرينة وهى غير جايزة فى التعاريف
ويمكن ان يقال الطهور الماخوذ فى الحد هو الرافع لحدث او خبث والطهارة
المعرفة لا شك ان المراد بها الوضوء والغسل والتيمم فالطهارة بهذا المعنى لا
شك انه ليس مبدء للطهور فلا دور ويؤيد هذا ان المص ره ذكر بعد نقل
الخبر فالماء مطهر فى الحدث والخبث فهو قرينة على ان المراد من الطهور ما يزيل
حدثا او خبثا فيستقيم الحد ولا يلزم مخالفة اصطلاح الاكثرين فلا حمل
للطهور على خلاف الظ بدون قرينة قوله تح اى حين ظهر صدق الحد على تمام
الطهارات فاما ان يراد بالحدود اى الطهارة ما يشمل كل الطهارات فيلزم
مخالفة اصطلاح القوم ومنع المص فى غير هذا الكتاب او يجعل الحدود ما لا
يشمل غير المبيحة فيكون الحد لعمومه منتقضا بالغسل المندوب وغيره مما
ذكره قوله وهو خلاف اصطلاح اه هذا ظ فى ان لفظ الطهارة حقيقة مصطلحا
لا حقيقة شرعية من الشارع فليحمل قوله سابقا شرعا على ما حملنا ولا حقا او
يق ان المراد بالاصطلاح هيهنا ما نشاء عن النقل بانه حقيقة من الشارع

يعني ان القوم ومنع للغسل في غير هذا الكتاب يدعون ان اصطلاحهم في تعريف

الطهارة مطابق لما جعله الشارع حقيقة فيه **قوله** بالغسل المندوب في الوضوء

غير الرافع منه وصف الغسل بالمندوب والوضوء بغير الرافع اشعارا بان

مادة النقض الغسل الغير الرافع والغسل المندوب لما لم يكن واضحا كما كان

كله مادة للنقض فلم يحتج الى التقييد بالرافع وكان في ذكر المندوب كناية عن

بخلاف الوضوء فان بعضه مندوب دافع للحدث كالوضوء للصلوة المندوبة

فاحتيج الى الرافع ثم انه ذكر في بيان تعميم الحد قوله صحيحة او غير صحيحة

وقيد هنا بالرافع اشعارا بان المراد من قوله الرافع في هذا المقام هو الصحيح

قوله وينتقض الخ اعاد لفظة ينتقض اشعارا بان هذا النقض وارد على التعريف

على التقديرين فهو عطف على قوله وح فالمراد من كلمة ايضا انه كما يرد البحث

الاول يرد هذا البحث ويمكن الجواب عن النقضين بان المراد بالمشروط بالنية

ما كان مشروطا بالنية بالاصالة وايضا الطهارة اشتراطها بالنية لاجل صحة

الكل بها واشتراط المندوب لاجل الندب فلا نقض **قوله** فالماء يقول مطلق اه

بغير

9

بغير ما يطلق عليه الماء بغير قيد اى الماء المطلق والغرض ان المضاف غير داخل

في الحكم ويؤيد هذا المعنى ان المص يذكر حكم طهارة المضاف ونجاسته وتطهيره

في بحث المضاف ويمكن على بعد ان يراد ان هذا الحكم مطلق كما ليس بكلي فان

الماء النجس مثلا ليس مطهرا من الحدث والخبث وابعد منه ان يبقى المراد بيانا

كلية الحكم والمعنى ان كل ما فهو على اصل الخلقة مطهر **قوله** واعتبار الصفة في الدوام

دوام نبعه قيل في معناه دوام النبع هو استمراره حال ورود النجاسة وهو

في الحقيقة ليس قيدا زايدا بل هو عبارة عن النبع فذكر الدوام وارادة هذا

المعنى بعيد وحمله بعض على ان يكون النبع مستمرا في فصول السنة لا كالعيون

تجرى في الشتاء وتجف في الصيف واعتباره هنا الشرط لا وجه له والظاهر ان

مراده بدوام النبع احد معنيين اما ان لا يكون نبعه ضعيفا يحصل لحظة و

ينقطع اخرى ثم يحصل لحظة وهكذا على ما يشاهد في بعض العيون النادرة

للماء او المراد ان لا يكون مثل عيون تظهر بعد حفر الارض قليلا ولا تجري

اذا اخذ منها شيء وان ترك بقي على حاله على ما يشاهد فيما في جبال وديان   يستنبط

[illegible]

واعتباره بالمعنى الاول لان عدم انفصال الجارى انما هو لاجل ان له مادة

متصلة ولم تفقد دا بنبع بيد على منفصل المادة او عدم اتصالها واعتباره با

المعنى الثانى ظ اذ بدونه لا يتحقق الجريان بحيث فسر الجارى بالنابع لزم

تقييد بدوام النبع حتى يتحقق وصف الجريان **قوله** فلان الدفعة الخ يعنى ان

اعتبار الدفعة ليس واقعا فى نفسه حتى يتبع ويحمل للفظ على العرف فان تخيل

فى اعتبارها انه اذا لم يرد الماء على النجس دفعة فالاجزاء التى تدخل فى الما

النجس قبل باقى الاجزاء تصير نجسة اذ هى اقل من الكر وقد دخل فى خلال الماء النجس

فدفع هذا التخيل انما هى يتحقق فى الدفعة الحقيقية اذ لا وجه لتخيل نجاسة

ما وقع فى الماء النجس اذ هو ماء كر متصل بعضه ببعض غير متغير بالنجاسة

فلا وجه لنجاسته ولما كان الدفعة الحقيقية غير مقصودة فاعتبار

الدفعة ليس له وجه **قوله** لا يتفق بل هو مح اذ لا ينقص بدون التداخل

واعتبار بعض المراتب دون بعض تحكم فلم يقع اعتبار الممازجة فى شى

حتى يحمل على العرف **قوله** الا مع عدم صدق الوحدة الخ استثناء من قوله دون

الاولين

الاولين يعنى ان بناء حكمنا بالطهارة على وحدة الماءين حيث اتصلا فلو قلنا

بانه مع عدم الامتزاج كان يكون الماء فى قارورة ضيقة الثقبة فادخلنا

ها فى الكر الطاهر لا يحكم بالوحدة يلزم اعتبار امتزاج يصدق معه الوحدة

ولو قلنا بانه مع تراخى زمان الوصول كان يرد فى يوم وليلة قدر كر من الما

الطاهر ورود استمرار على الماء النجس لا يحكم فى اثناء الورود باتحاد الماءين يجب

اعتبار قدر من الدفعة على حسب ما يصير مناطا للوحدة ويمكن حمله ايضا

من قوله واعتبار الاخير وحاصل الكلام ان اعتبار العلو والمساواة ظ الا ان يقال

انه مع العلو لا يصدق الوحدة عرفا او الا فى فرض علو لا يصدق معه الوحدة

ويطهر البئر مطهر غيره مط قد سبق ان الجارى يطهر بزوال التغير وقال الخ

لا يطهر به على القول بنجاسته فلا يصح الاطلاق وكانه لاجل هذا فسر قوله

ويطهر القليل بما ذكر بملاقاته الكر فيكون الاطلاق بالنظر الى ملاقات الكر

وقيل الاطلاق للمطهر فيكون المعنى ان البئر يطهر بما يطهر تمام افراد غير البئر

وزوال التغير مطهر فى الجارى فقط ويمكن ان يراد المطهر فى الجارى مجموع زوال

التغير والجريان ولو حصل في البئر بان جعل جاريا كان مطهرا فيصح الحكم بزوالها

الى هذا العشر المعتبر قال وبطهر به فالتغير ان كان جاريا فلا في كرا ولا شك

ان في المعطوف ملاحظات الكوحى من المطهر والمطهر بجمع وزوال التغير وملاحظات

الكو فليكن في المعطوف عليه كذلك حتى يتناسب اجزاء الكلام قوله ولو وقع فيها

لا نص فيه لكن الاقوال المنقولة فيما لا نص فيه على ما في المدارك ثلثة الاول نزح

جميع الماء الثاني نزح اربعين الثالث نزح ثلثين وظ عبارة الشرح هنا او

فيما سيأتي تحقق قول باحد الامرين من الثلثين والاربعين ولا نعلم القول

بالثلثين وان امكن دفع ما يورد عليه من ان القول بان اللازم اكثر الا

مرين انما يليق فيما لا يكون الاكثر متعينا وههنا الاكثر متعين وبيان الذي

ان جعل المناط اكثر الامرين لبيان ان مبنى الفتوى على الاحتياط وهو تابع

لكونه اكثر لا ان الاصل تابع للاقل لكن على القول بالاربعين لا معنى للاحتمال

الاعز قوله والجواب الحجر الذي يرد عليه ان ما ذكره جوابان كل منهما غنى عن الاخر

فان حاصل الجواب الاول بطلان القياس مطلقا وخصوصا في احكام البئر لانه

مبناها

على جمع المختلف وتفريق المتفق فيجب متابعة النص والوقوف عليه

فلا يحتاج هذا الجواب الى احتمال اضعافها بالمطهر الحكم وحاصل الجواب الثاني

منع تحقق العلة الباعثة على نزح الزائد مستفرا في صورة الاجماع فكان الصواب

تبديل كلمة الفاء بالواو واقول لا يخفى ان القياس الطريق الى ما يحكمون به وقد

حكموا به في البئر والشارح قد حكم به في هذه المسئلة حيث حكم به لو خالطا احدها

كما هو المنقول ان لم يكن له مستند اخر ولم يحكم بان في فرض تخالفه احدها يلحق بما لا

نص فيه وايضا لا شك في ان النص الدال على وجوب الخمسين في العذرة والاربعين

في بول الرجل شامل لصورة المخالطة ايضا فيتحقق التعارض بينهما وبين هذا

الحديث فلا يكون الجواب الاول تاما واذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر في كلام

الشارح انه مهد اولا ان بناء حكم البئر على تفريق المتفق وجمع المختلف فلابد

وان يكون المعيار بنجاسة خاصة يتدارك فيها المختلف ولا يجري في المتفق

ثم فرع عليه انه يجوز ان يكون نجاسة العذرة مثلا بحيث اضعافها بما

المطهر علة الحكم ومع اضعافها علة لحكم اخر فمناط الجواب قوله مجازا ضعاف

11

لخ وما ذكره سابقا توطئة له وتقريب للفهم للاذعان به فليفهم قوله لكن
الثلثون ان لم يكن له مقدر لجزء الكلب وبول غير الرجل على القول بوجوب نزح
الجميع لو كان جعوا اكثر كبول الرجل وعذرته على القول بالاربعين او مساواته
القول بالثلثين فيما لا نص فيه فالثلث [illegible] جوابا لانص فيه على القول بالا
ربعين وبالثلثين داخلا فيما له مقدر والامر سهل قوله مع اتصاله
لجزء الاتصال اليه اى الى ماء البئر او وصول الماء اى الماء المنفصل اليه اى الى ماء
البئر ومبنى الوجهين على ان رواية الحلبي التي حملوا عليها ما في خبر
نزول الجنب في البئر هكذا سالت ابا عبد الله ع عن الجنب يدخل في البئر فيغتسل
منها قال ينزح منها سبع دلاء فحقيقة الاغتسال وان لم يتم الا بتمامه
لكن يصدق عرفا في اثناء الغسل الترتيبي زمانا انه يغتسل الغسل الا ان مثلا
يصدق عرفا بعد التلبس بالشروع انه يصلي فان نظر الى الاول توقف الحكم على كمال
الغسل وان نظر الى الصدق العرفي توقف الحكم على مقتضى ما يصدق به في العرف
انه يغتسل وعلى هذا كلما ظهر سر ذكرهم الوجهين في الغسل الترتيبي دون

الارتماسي

الارتماسي اذ لما كان الغسل الارتماسي واقعا في العرف دفعة لم يصح ان يقال
في اثنائه انه يغتسل قوله عدم استلزامه للمدعى فان كونه مخالفا لايجاب
وجوب الثلث وبناء الاستلزام على دعوى الاجماع المركب على عدم الزايد على ما
سبق نظيره وبناء النزح على منع الاجماع كما اشار اليه سابقا بقوله ان تم لكن يجيء
من الشيخ ره تسليم انه لا قائل بغير هذه المقادير على تقدير القول بالنجاسة
قوله ويجزي ما زاد عن الاربعة لصدق تراوح الاربعة فيما زاد الا ان يمنعهم
الكثرة عن العمل قوله ولا اقل من ذلك اى جماعة سواء كان اثنين او واحدا قوله
ففي الاكتفاء بمزيل عدا النص الدال على ان البئر تطهر بالنزح حتى يزول التغير مطلقا
لم يعمل به في المنصوص لمعارضته الادلة فيعمل به في الباقي او وجوب نزح جميع الماء
فان تعذر فالتراوح استصحابا للنجاسة الى ان يثبت المزيل فان قلت هب انه
بعد البناء على الاستصحاب يحكم بطهارة البئر بعد نزح جميع الماء بناء على ان النابع كما
جديد غير محكوم بالنجاسة ولا يلتفت الى ان ما فات البئر لما كان نجسة ينجس الماء
النابع بملاقاته لكن كيف يحكم بطهارة البئر بالتراوح مع ان الدليل الدال على انه يدل ع

مواضع مخصوصة قلت كانه لعدم القايل ببقاء البير على النجاسة وعدم جواز التطهير
ولو فهم نزح ادنيهما ذكر ثم ان الشارح ذكر الاحتمالين فيما الوجب فيما لا نص فيه
ثلثون او اربعون لان القايل بها انما قال لاجل نص ورد فلا فرق اذن بين ماله
مقدر وبين ماله مقدر له وعلم من تضاعيف ما ذكرنا ان الفرق بين ما فيه نص
وبين ما لا نص فيه انما هو على الاكتفا فيما لا نص فيه بزوال التغير فلو جعلنا الفقه
و قول المصنف شاملا للتقدير بالنص او بالاستنباط شمل كلامه المسئلتين **قوله**
اي الشي لم يجعل كلمة ما عبارة عن الماء اذ المضاف ليس بماء حقيقة فاحتاج الان يزيد
في التعريف مع صدقه عليه مع القيد فلك ان تجعل كلمة ما عبارة عما يطلق عليه اسم
الماء فلا نقض المكتوب ماء بالحمرة وح لا يحتاج الى اضافة قيد ولعل نظر الشارح الى انه لو جعل
كلمة ما عبارة عن الماء او عن كذلك لم يمكن جعله عبارة عما يصدق عليه الماء حقيقة
وهو ظاهر وبعد جعله عبارة عما يطلق عليه اسم الماء حقيقة او مجازا انتقض التعريف
بما لو يطلق على الدبس والدهن الصافيين مثلا الماء مجازا اذ يصدق انه يطلق عليه
لفظ الماء فلا يصدق عليه بالاطلاقة فلا احتياج الى التقييد باق فتامل ويمكن على بعد ان

بجعل

بجعل قوله ر مع صدقه اه بيانا للمفهوم قول المصنف بالاطلاق **قوله** يرفعه مطلقا اي سواء
كان ماء ورد او غيره بقرينة ان الشارح حصر حكم بماء العود ويمكن ان يجعل
على الاعم من الاختيار والاضطرار ويكون اشعارا بان كلام الشارح غير صريح في شمول
الحالتين **قوله** ومقابله اه اعلم ان العلامة ره فرق في الحكم بين الخليط ان المضاف لا يطهر الا بان
يختلط بماء زاد عن الكر ثم ينظر فان سلبه الاطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال وان لم يسلبه
اطلاق اسم الماء وغير احد اوصافه اما اللون او الطعم او الريح لم يجز استعماله ايضا انتهى وكلام
العلامة يدل على انه لو اختلط المضاف بالكر من كونهما من المطلق وظلا وصافيا لنقصانه
اي لم يطهر في الماء المطلق او ما يكون طاهرا والظاهر ان هذا هو القول المنقول هنا فتغير
اوصافه راجع الى المضاف والفرق بين هذا القول ومذهب العضد انما يظهر فيما لو
امكن افتراق المطلق عن المضاف بحيث يطلق عليه بعد الافتراق ما كان يطلق عليه قبل
المزج نظيره ما لو مزجا دبسا بماء بالكر المطلق بحيث لم يتغيره او صار المطلق ثم تركناه
حتى استقر جزء الدبس تحت الماء او اخذنا الدبس يكون الدبس طاهرا عند مذهب الشيخ دون
مذهب المصنف والشيخ لو مزجنا الكر المطلق بالمضاف وعلمنا عدم انقلاب حقيقة المضاف
ببقائه ما استقر في الاجل في المطلق ثم اخذنا فقد تحاقبها الباقي من مقدار الكر يلزم الحكم
بنجاسة الماء على مذهب المصنف دون قول الشيخ ويجيء في باب الاطعمة قول المصنف انه
ان الادهان النجسة غير الماء لا تطهر ما دامت كذلك وذكر الشارح اي باقية حقيقتها
بحيث لا تصير باختلاطها بالكثير ماء مطلقا لان الذي يطهر بالماء شرطه وصول الماء
الى اجزاء القابل المنفعل حيها ثم اعلم ان الشيخ ذكره كتابه لا اطهر عن العلامة القول

المضاف بما دخله المطلق وان خرج عن الاطلاق وبخروجه ان يكون المعقول هذا القول
ويكون صغيرا وساقرا وحال المطلق والمعنى انه قابل بطهارة المضاف مع اعليته الطلق
ودفعا لا وهما المطلق التي يفا الحاير وا اطلاق الماء عليه ايضا لا انه بشرط فلا
وهنا وتقريب الدليل على الاحتمال الظاهر قد ذكر **قوله** التي يرى فيها ما الفرع في اصحا
البالوعة فتقع في وسط الدار والروايات في بعضها ذكر البالوعة وفي بعضها ذكر الكنيف
لكنهما يمكن لا تجاد البتاعد اذا لم يمكن البالوعة مرئى للنجاسة فوجه حمل الرواية
على البالوعة يكون مرئى النجاسة لكن فسرهما في شرح الشرايع وغيره التي فيها ما
النزح وغيره فترك ذكر الغير هنا اما من سهو القلم او ذكر ماء الفرع على سبيل
المثال والتحقيق لان الكلام فيه لان الفرض حينئذ البيان منع البالوعة بل الغرض
ان ماء النزح فيحلف يجري في حفيرة فتبعد عن البئر بالقدر المذكور فالمعتبر البالوعة
التي ينبغي ان يرى فيها ماء النزح ايضا **قوله** وان استوى القراران فيها فرضان في
صورة رخاوة الارض يشكل الحكم فيهما باعتبار تعارض الفوقيتين احدهما ان يكون
البئر في الشمال والبالوعة في الجنوب والبالوعة اعلى قرارا والثاني عكس الفرض و
يكون البئر اعلى قرارا والثاني جعل استواء هما القرارين هو ايضا اشعار بان
فيما سبقهما ايضا تحصيلا للتحقيق وا علم ان المشهور بين القوم ان الصور
في المسئلة اربع وعشرون ويتحقق الحكم في سبع عشر صورة والتبع في سبع وذكر المحقق
الشيخ علي ره ان في سبع عشرة منها يكفي خمسه هي كل صورة يوجد فيها صلابة
الارض او فوقية البئر باحد الاعتبارين في السبع في الباقي وكل صورة ينتفي فيها الا

يلقي

قوله

١٤

وقد كنت اوردت عليه في اوايل التحصيل ان الصورة في الخمس ثمانية عشر في صورة صلابة
الارض وهي اثنا عشرة صورة يجب الخمس وفي صور سهولة الارض ان كانت البئر
في المشرق والبالوعة في المغرب فصور دها ثلث الاولى كون البئر اعلى قرارا والثانية
كون البالوعة اعلى قرارا والثالثة استواء القرارين ففي الاولى يكفي الخمس وفي الاخيرتين
يجب السبع واذا كانت البئر في المغرب والبالوعة في المشرق فالصور كالحكم كذلك واذا
كانت البئر في الجنوب والبالوعة في الشمال فالصور كذلك ثلث الاولى كون البئر اعلى قرارا
والثانية كون البالوعة اعلى قرارا والثالثة استواء القرارين ففي الاولى يكتفي بالخمس وفي
الاخيرتين بناء على الضابطة يجب السبع واذا كان البئر في الشمال والبالوعة في الجنوب
فالصور كذلك ويلزم على الضابطة الاكتفاء بالخمس فيها لتحقق فوقية البئر باحد الاعتبارين
ففي ست صور من صور سهولة الارض يكفي الخمس فصور الخمس ثمانية عشر وفي بعض
العبارات جعل الضابط للسبع رخاوة الارض وفوقية البالوعة وهذا الضابط
يمكن ان يعتبر كون البالوعة في الشمال فوقية البالوعة وهذا الضابط قابل لان يكون
المراد بالفوقية فيها الفوقية القرارية على الاول يجب السبع في ست صور الاولى كون البئر في
المشرق والبالوعة في المغرب والبالوعة اعلى قرارا والثانية العكس **قوله** مع فوقية
البالوعة الثالثة والرابعة والخامسة صور كون البالوعة في الشمال اذ في كل منها يتحقق
فوقية البالوعة السادسة كون البئر في الشمال مع علو قرار البالوعة وعلى الثاني صور السبع
اربع فقط والذي صرح به الشارح في شرح الارشاد ان البئر في الشمال انما يعتبر فوقيته
مع تساوي القرارين ففي صور كون البئر في الشمال مع فوقية قرار البالوعة يجب السبع

وكذا ذكره في المدارك وعلى هذا يصح الحكم بان في سبع صور يجب اتباع ما عليه السبع وظهر
لك ان في صورتين من صور رجحان الارض يحصل التعارض بين فوقية الجبهة وفوقية
القرابين فان قلنا باستحباب السبع فيهما فالامر في حل التشريع كما ذكرنا وان لم نعتبر فوقية
الجبهة في الباقي وقلنا بالحسن فيما لو كانت الباقية في الشمال فالشرايع قول الحلي
التشريع ظاهر فان الفوقية في الجبهة انما يعتبر في البر كما ذكر بعد ذلك بان يكون البر في جهة
الشمال وحصر هنالك وفي صورة كون الباقية في الجنوب فلا يستحب السبع فالفرق التي بين
القرابين فالزيادة بما يكفي الحسن وفي صورة كون البر في الشمال وان استوى القرابين
وما ذكرنا اقوى الوضعي والثاني لفظا وموافق لشرح الارشاد قوله لكن سياتي ان آه
يمكن ان يكون المراد بما سياتي ان ذهاب ثلثين مطهر على القول بالنجاسة فقد كرفه
هنا ما اعتقاه وبنى هناك على القول الاخر حيث يذكر اي حيث يذكر العصير في بحث النجاسة
يحكمون بانه في حكم المسكر ولا يعقد وانه لم يتعلم حيث اوحيث يذكرونه في حكم المسكر يدخل العصير
في ذلك حيث ما قالوا المسكر وما في حكمه يريدون بما العصير العنبي قوله عن الثوب
والبدن في وجوب الازالة عن الثوب والبدن ومسجد الجبهة والاواني وجوب تعبدي
بحيث انه لا يجوز الصلوة في الثوب مع نجاسته ولا الاكل في الانية مع نجاستها مثلا او
لو حوب الوجوب الشرطي يجب تقييد الصلوة بالواجب وتقييد الحكم بالثوب بالوجوب
بحصول ثوب غيره وفي مسجد الجبهة بالوجوب بحصول مكان اخر يصلي فيه وفي الاواني بما
لو توقف فعل عبادة ولحقه عند مباشرتها برطوبة وفي هذه التقييدات ما ترى وفي
وجوب الازالة عن المساجد الى اخر ما يذكر وجوب تحقيقي وهو ظاهر فان جوز

18

اللفظ بعينه فذاك والا فلا فقه وبجواز التهاء عن الثناء قوله والعفو عن
هذا المقدار اي عن دون الدرهم مع اجتماعه في موضع وفي التفرق ومع تفرقه اقوال احوطها
الحاقه بالمجتمع فيجب الازالة ان بلغه لو جمع والاقوال في المسئلة منها القول بالعفو مطلقا
ومنها القول بوجوب الازالة ما لم يتفاحش ومنها القول بوجوب الازالة ان بلغ
لو جمع وانما حملنا الكلام على هذا دليل الخلاف على انه يلحق بالمجتمع كونه عفوا لانه ظاهر
العبارة وفحواه في شرح الارشاد وقد فسر في شرح الارشاد العلامة بما في المعنى وذكر في التذكرة
وغيره في تحرير المسئلة اختلفوا في وجوب ازالة الدم المتفرق على الثوب والبدن اذا كان
بحيث لو جمع بلغ الدرهم وظاهر هذا الكلام عدم الخلاف في عدم وجوب الازالة لو كان المجموع
انقص من الدرهم وان كان متفاحشا قوله واما الثالثة فلم يذكرها في تحرير عنه انه يرد على
المفهوم ظاهر الايراد ان الاطلاق بحكم بوجوب ازالة النجاسة فلم يتبين ما لم يتم فيها
الصلوة والثاني انه لم لم يذكر المسئلة في الكتاب فاجاب عن الاول بان المعلوم هنا
وجوب الازالة عن البدن والثوب الذي هو شرط في الصلوة وما لا يتم فيها الصلوة
لا يسمى ثوبا ولو سمي فليس شرطا في الصلوة واعتذر عن الثاني بارادة الاختصار
قوله والاوجه ترك المسئلة ليست اجماعية وطرق الاستدلال عليه مختلفة فمنهم من
اوجب العصر لخروج اجزاء النجاسة ومنهم من اوجبه لاجل ان الغسل لا يتحقق عرفا
بدون العصر وبدونه يكون صبا فعلى الاول العلل المتعددة لم يقل بوجوب العصر في
الغسلة الثانية كما يدل عليه الدليل ولذا نقل في المدارك عن المنتهى القول بوجوب العصر
للغسلة الاولى فقط واكتفى الشهيد في اللمعة بعصر بين الغسلتين لكن يلزم على هذا الحمل

بمعنى انه يقدر مجتمعاً

ما سيحكم به المص من ان الفارة كالحمار قلنا فان الحكم بكون الفارة كالفارة الثانية بحجة طرح
الحكم بوجوب عشرها الخروج لجزء المحيينة كالفارة الاولى وعلى الثاني لعل وجهه الاستظهار بان نقص
الفارة انما تحصل بالعشرين او ليس الغرض بيان وجوب العشر **قوله** وهي اما مساوية او اضعف
هذه القضية مهملة وهي لا يوجد لسبب المنع فلا يرد عليه وجود النص الصحيح الدال على كون
المني اشد من البول وليس المقام بيان كونها مساوية او اضعف او لكن في المنع احتمال
المساواة والاضعفية فلذا اكتفى في البيان بذكر ضعف الدم ويؤيد المساوات والا
ضعفية ما مر في احكام البئر من نقصان عدد المنزوح في بعض النجاسات عن البول ومما
يعضده **قوله** وهذا انما يتم فيما يغسل مرتين المراد بالمرتين العدد فان الشارح ره بين
الكلام هيهنا على مذهب المص وهذا الكتاب لانه فرع قول المص ره كالحمار قبلها بانه ان
كانت من الفارة الاولى وجب منزوح تمام العدد او من الثانية فنقص واحدة وهكذا او هما
انه على تمام الحمار المص في الكتاب حيث حكم في ولوغ الكلب بالسبع الذي ظاهره ذكا الشرع
مبني الذي يزعم بما بعده بعيد الفرو وحكم في الخنزير والفارة بالاستحباب لا ينبغي ان
يحكم فيها بنقصان غسلتين فاذا فلا ينبغي لعقله وهكذا مصداق واعلم ان الحكم بان
كالخنزير قبلها موقوف على كون نجاسة المتنجس مساويا لما يتنجس به او لو قصر عنه لم يكن
للزوم المرتين في الغسلة الاولى وهكذا وجهه لكن لو قلنا ان ولوغ الخنزير يجب غسله مرتين
لم يكن الحكم بان في الغسلة الثانية ينقص واحدة وهكذا صحة على انه لما حكم الشارع في
الخنزير مثلا بوجوب السبع فاما ان يقال انه اشد النجاسة او يقال العلة غير
معلومة وانما الحكم معلق على الاسم فيحمل الاسم فلا يصح الحكم بكون الفارة كالحمار قبلها

كليا

كليا وعلى الثاني يختلف الحكم في مثل الولوغ وموت الفارة والشارع حيث حكم في الثاني
فقال ومن ثم لو وقع لعابه ثم وهذا انما يتم فيما لو كان مقتديه لا لخصوص النجاسة
بل الكلية الدالة على ان كل نجاسة يجب غسلها مرتين اما لخصوص كالولوغ مثلا فان
الحكم فيه معلق على الاسم وظاهر ان الفارة لا تسمى ولوغا فلا يرد عليه ان غسالة البول
لا تسمى بولا ايضا فان قلت الاصل في الحكم هيهنا معلقا على الاسم كيف يتاتى الحكم بانه في
حكم الولوغ لطعمه الاناء بلسانه على ما سبق قلت لم يحكم الشارح هناك بالالحاق بل
نقل الحاقه بلفظ مجهول لا استفادا بتمريضه او توقفه فيه **قوله** من ساير النجاسات الحجي
المراد ان الماء مطهر لكل متنجس باي نجاسة كانت وقوله التي تقبل التطهير احتراز عما لا
التي لا تقبل التطهير على ما قرره الشارح ره ويجيء في كتاب الاطعمة فيكون تخصيص النجاسات
باعتبار المتنجسات بهذه الى ما ذكرنا كلية من وايضا اكثر المطهرات الاتية التي يذكر
انما مطهر للمتنجس خاصة وظاهر ان الاطلاق هيهنا في مقابلة التقييد بخصه فليس لانها
النجسة كلها قابلة للتطهير بالاستحالة والماء لا يطهر شيئا منها فعلم انه لو حمل الكلام على
ان الماء مطهر النجاسات القابلة للتطهير لا يحصل له مادة صدق ولا يكون التقييد بالقابلة
فايدة وايضا سيذكر الشارح في بحث التخلل حيث لم يذكر المص ان الغايط الغير المتعدي يطهره
الماء ما هو نص الفقهاء وليس في عبارته ما يدل على اجزاء الماء في غير المتعدي نعم يمكن استفادته
من قوله سابقا الماء مطلقا ولعله احترز به انتهى وهذا صريح في ان مراده ما ذكرنا فان
قلت سيذكر ان الاستحالة والانقلاب والاسلام مطهرة وظاهر انها مطهرة لعين النجاسة
فيصير الكلام مشوشا قلت اما الاستحالة فلان الماء مطهر لعين مطهر للمتنجس وكذلك

في الباقين نكلف واقلة الجواب ان قول المصنف والمطهر عشرة المراد بها ام من المطهر لنفس
النجاسة او للتنجس ويكون قوله منها الستة باعتبار النجاسات وذكره في هذا المقام
ماهذه عبارته فيه ان بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع ان الماء غير
مطهر له فيكون الماء مطهرا لكل ما يقبل التطهير غير صحيح الا ان يقال الكلام في نوع الا
ستنار لما ذكر انتهى وظاهر حمل الكلام على ان الماء مطهر النجاسة وقد عرفت ما
يرد عليه فان الايراد ليس مخصوصا بالكافر ويمكن ان يكون مراده ان بدن
الكافر متنجس بلا التطهير فيكون النجاسة هو الكفر ويكون نظره الى قول الشارح
فيما بعد والاسلام مطهر لبدن المسلم نجاسة الكفر ح يكون الايراد مخصوصا
بما ذكره ويلزم الجواب بمثل ما ذكرنا اولا وبان في كلامه فيما بعد مسامحة وان
النجاسة هي بدن الكافر وكلام الثاني في الطهر فتدبر قوله والنار مما الحالة ذكر انها
النار منفردة امع الاستحالة مطلقا بعد ذلك امثلا لاجزء كونه الخلاف في الجزء والاجر
ان كان مستندا لقولها بطهارة حجتها الاجماع الذى نقله الشيخ لا استقواسم النجاسة
واما ان الحكم في هذه الاستحالة اظهر منه في مطلق الاستحالة ادعى بعض الادلة التى
ذكر وهيهنا لا يجرى في مطلق الاستحالة ولا جل دخولها حالة النار في مطلق الا
ستحالة الترجيح قول المصنف المطهر عشرة مع ان المذكور احد عشر واما قوله والمطهر الخ
اه فلعله لم يعده من المطهرات بناء على ان البواطن لم تتنجس حقيقة والمانع
المانع وجود عين النجاسة فلازالة المانع فيكون اطلاق المطهر مسامحة او لان الكلام
كان في مطهرات الظواهر ولهذا اعاد لفظه فيطهر في البواطن ولم يعطفها عن ناك

قوله واطلاق الموجب اه يعنى ان هذه الامور المذكورة فرد الموجب باعتبار ايجابها
الوضوء عند التكليف بما هو شرط اي بعد ملاحظة شروط الكيفية ويطلق عليها
الناقض من حيث انها نقض الطهارة اي المتوقع فتنقض الوضوء ويطلق عليها السبب
لا من حيث هذين الاعتبارين فكان التعبير بالسبب اولى ويرد عليه انه كان اطلاق
الموجب والناقض باعتبار ملاحظة حيثية كذلك اطلاق السبب عليها باعتبار انها اوصاف
منضبطة مناط الحكم لا يتخلف الحكم عنها الا لفقدان شرط او عروض مانع اعتبار انها
ان يتخلف ايجاب الوضوء وهبك انه اعتبار الموجبية واخلت في اعتبار السلبية لكن اعتبا
الناقضية ظاهر انه الثابت واخذ فيها والاصوب ان المراد ان هذه الامور انما تسمى موجبة
حين ما توجب الوضوء فلو وقعت في حال وقت جنابة عقيبها مثلا لا تسمى
موجبة وايضا انما تسمى ناقضة للوضوء ولو وقعت عقيب وضوء فنقضته
فالحدث الثاني لا يسمى ناقضا والواقع عقيب الجنابة لا يسمى ناقضا الوضوء بخلاف
السبب فان معناه على التفسيرين ما من شانه ان يكون موجبا للوضوء فكان اطلاق
السبب عليها اولى ومما ذكرنا ظهر بيان النقض بان الحدث الواقع عقيب الطهارة
في وقت اشتغال الذمة بعبادة مشروطة بالطهارة يصدق عليه انه ناقض وموجب بسبب
فالحدث الواقع عقيب طهارة في غير وقت اشتغال الذمة لعبادة مشروطة بها يصدق
عليه الناقض ولا يصدق عليه الموجب فانه لم يوجب في هذا الوقت والا لكان يمكن ان يصير
موجبا فان المراد بالموجب الموجب بالفعل ويصدق عليه السبب فان السبب كما عرفت وصف
ظاهر منضبط لا يتخلف الحكم عنه الا لفقدان شرط او عروض مانع وهنا وان تخلف

الحكم اي وجوب الطهارة عنه الا انه ما اعتبار تعقبا شرط فهو مشغل الذمة بالعبادة
المشروطة بها والحدث الواقع عقيب حدث في وقت العبادة المشروطة بها لا
يصدق عليه الناقض فان الطهارة كانت منتقضة قبل وقوعه فيصدق عليه
الموجب فان كل واحد من الاحداث موجب للطهارة فلذا لو قصد دفع بعضها دون
بعض لم يصح الطهارة فلا مانع من اجتماع موجبين وان يرد فلان كان كل واحد
موجبا بانفراده فان علل الشرع معرفات فيصدق عليه السبب وهو ظاهر ثم ان
اعتبار الموجب والناقض والسبب بالنظر الى مطلق الطهارة صح الحكم بالاتحاد
هو مفاد ما ذكره في الشرح وذكره غيره ايضا وان كان بالنظر الى الوضوء كما هو ظاهر
الشرح حيث قال باعتبار ايجابها الوضوء لم يكن كذلك فان الجنابة الواقعة
عقيب الوضوء ناقض للوضوء غير موجب ولا سبب فيكون النسبة بين السبب
والناقض عموما من وجه ايضا ويمكن تصحيح العبارة بان المراد افراد الاحداث المذكورة
في الكتاب العزيز بموجب الوضوء يصدق على كل احد السبب ويصدق بعضها الناقض دون كل
الموجب وعلى بعضها الموجب دون الناقض فيكون اعتبار النسبة امرا ان يكون من
الامر المذكورة ايضا قوله لعل الوجه المعتبر شرعا الى اخره يعني انه يفهم من العبارة
وجوب مقارنة النية لغسل الوجه وبناء الوجه الاول على ان كل جزء من الوجه
يصدق ان غسله غسل الوجه والاشارة في غسل الوجه عهدية يعني غسل الوجه
الذي اعتبره الشارع بكونه اول افعال الوضوء فعلى هذا يكون قوله لان ما دونه
لا يسمى غسلا شرعيا اي غسلا معتبرا بكونه اولا وبناء الوجه الثاني على انه معلوم

من

من الخارج ان مقارنة النية انما هي لاول الافعال وكذا معلوم ان الواجب غسل
الوجه من الاعلى ويمكن فهمه من الكتاب كما نذكره فالابتداء بغير الاعلى لو وقع
لم يعد فعلا من افعال الوضوء فيكون اول افعال الوضوء غسل اعلى الوجه ويمكن
فهم هذا المعنى من وجه اخر وهو ان يقال المفهوم من العبارة مقارنة النية لغسل
الوجه وهو المعتبر شرعا والغسل المعتبر شرعا ظاهر ان يكون من جانب الاعلى والتبادر
من المقارنة ان لا يتقدم احد المقارنين على الاخر فح لو غسل الوجه لا من الاعلى
مقارنا للنية لم يصدق الاول لتقدم النية على الغسل المعتبر ولا يكون مقارنا ولو غسل
من الاعلى ونوى في الاثناء لم يصدق المقارنة فظهر لزوم المقارنة لاول جزء من الاعلى
فلعل هذا مراده من الوجه الاول الا ان حمل العبارة عليه يحتاج الى العناية قوله وكذا
تمييز العبادة الى اخره ان المأمور به في النية ليس الا ان يقصد المكلف الفعل المعين بحيث
لو توجه الى نفسه ميز ما يفعله ويريده من غيره فلا يكون لا يلزم المكلف ملاحظة
مميزات ما يفعله عن كل فعل ثم لو كان الفعل في نفسه صالحا للوقوع على وجوه شتى
ونفس الامر المكلف صلاحية فعله للوقوع على وجوه مختلفة لزم ان يعين ويميز ما يفعله
واما لو كان ذاهلا عن حيثية الفعل لوجوه فلا يلزم ان يميزه من سائر الافعال الا
توجها اجماليا يعرف به ما يفعله فالصلاة مثلا حيث يتردد المكلف في فعل الاداء والقضاء
يلزم ان يميز ان ما يفعله اداء او قضاء واما اذا لم يخطر بباله القضاء الصلاة مثلا فليس
عليه ان يتوجه الى كون فعله اداء فان قلت لا فرق بين ما اذا كان الفعل شرعا
يصح من المكلف صدوره على وجهين مثلا في ذلك الوقت ولم يكن الفاعل مترددا

في الوجهين بل كان عازماً على احدهما ذاهلاً عن صحة صدوره بوجه
آخر وبين ما اذا لم يصح صدوره على الوجهين مثلاً اذا كان في ذمة المكلف
قضاء صلوة الصبح وكان وقت الفجر صالحاً للاتيان بالاداء والقضاء بل والنافلة
مثلاً لكن المكلف لم يكن عزمه فعل القضاء او الندب وكان ذاهلاً عن صحة صدور
هما عنه فان قلت لا يلزمه ح التعرض في النية للوجوب والاداء نظراً الى ان ليس
الحكم منوطاً بصحة صدور الفعل على الوجوه وان قلت انه يلزمه فاي فرق
بين هذه الصورة وبين اذا لم تشتغل ذمته بالقضاء وقلنا بعدم جواز
النافلة بل نقول في هذه الصلوة لو قصد المكلف الندب او القضاء يكون باطلاً
فيكون الفعل صالحاً للوقوع على الوجه الصحيح والباطل فيجب تعيين ما يفعله و
اي فرق بين الصلاحية العقلية والشرعية قلت يمكن اختيار الشق الاول بان
يقال لا يلزمه التعرض في النية للوجوب والاداء في تلك الصورة لان ليس الحكم منوطاً بصحة
صدور الفعل على الوجهين قلنا مسلم ان الحكم منوط على تردد الفاعل لكن
تردد الفاعل انما يكون لو صح صدور الفعل على الوجهين فلسبب الفرض لان في مثل
عدم صلاحية الفعل للوجوه لا يكون المكلف متردداً فلا يحتاج الى التعيين بما يفعل
بخلاف ما لو صح منه وقوع الفعل على الوجوه هذا والظاهر في الجواب اختيار الشق
الثاني بان يقال يلزمه التعرض هناك اي فرق بين هذه الصورة وبين ما اذا لم يصح
منه الفعل على الوجوه قلنا الفرق انه اذا لم يتعدد وجوه الفعل وكان المكلف عالماً
بعدم صلاحية الوقت لغير وجه واحد لا يتأتى منه قصد الوجه الآخر كما يشهد

به الوجدان فاي حاجة الى التمييز ولو سلم فاذا نوى غير ما يحتمل الفعل يكون باطلاً
فهو متردد بين الوجه الصحيح والباطل فيتعين قصد الوجوب مثلاً لا يخرجه عن التردد
فان اسباب البطلان غير محصورة في نية الندب مثلاً فلا بد ان يقصد الفعل الصحيح
حتى يرتفع احتمال البطلان فظاهر المكلف يلزمه هذا القصد لو لم يكن ذاهلاً غفلة عن قصد
آخر والكلام بعد موضع تأمل ونظر لما ذكر ان المراد صحة صدور الفعل على الوجوه باعتقاد
المكلف لا في الواقع قوله ببقية البلل لم يذكروا فيما رأيت من الكتب تصريحاً في
وجوب المسح ببقية البلل ويدل عليه ما رواه في الكافي بسند حسن عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله عم في حديث طويل يقص
فيه كيفية بدء الاذان وغيره من امور الصلوة في ليلة الاسراء الى ان ذكر فيه
يا محمد ادن من صاد فاغسل مساجدك وطهرها وصل لربك فدنا رسول الله صلعم
من صاد وهو ماء يسيل من ساق العرش فتلقى رسول الله صلعم الماء بيده اليمنى
فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمنى ثم اوحى الله اليه ان اغسل وجهك فانك تنظر
الى عظمتي ثم اغسل ذراعيك اليمنى واليسرى فانك تلقى بيدك كلامي ثم امسح رأسك
بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى كعبيك فاني ابارك عليك واوطيك
موطئاً لم يطأه احد غيرك والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة قوله الملاحة
عليه من الالتفات في اليدين لمجموعهما واما في الوجه فبالحدها سيما على عدم
اعادة لفظة بين بانه لم يفرق بين العضامين وبين المرفق الذي هو فيه مطلقاً فيه
لا اعتبار بالجفاف يفهم ان المعتبر في الموالاة مراعاة عدم الجفاف سواء فعل الاختيار

والاضطرار بحيث انه لو اخر احتياطا لم يحصل الجفاف لم يبطل الوضوء ولم يأثم والقول
الآخر انه يأثم ولا يبطل الوضوء والقول الثالث انه يبطل الوضوء قوله كالمضمضة
قال في الذكرى السواك والظاهر انه مقدم على غسل اليدين المغرفة ولو فعله عند المضمضة
جاز قال الشارح ره اما ان يكون حمل الكلام على غير ما فصل في الذكرى فظاهر بل يمكن حمل
السواك قبل المضمضة مستحبة في كل وضوء واما غسل اليدين فانما يستحب في الوضوء
بعد احداث خاصة على ما يجيء قوله فلا يعتبر كون الماء قليلا لان الظاهر انه قيد لقوله
او قعيدا ويكون المقصود ان علة غسل اليدين ان كان دفع النجاسة الوهمية حتى
الحكم بالماء القليل على ما يفهم من ظاهر قول المصنف قبل ادخالها الاناء واختص ايضا بما اذا
اغترف منه فلو كان قليلا في ابريق او في اناء لم يدخل يده فيه لم يستحب على ما يفهم من
المتن ومن تقييد الشارح ره بقوله الذي يمكن الاغتراف منه وان كان الحكم بالنسبة
تعبدا لم يختص الحكم على الماء القليل ولا على ما اذا ادخلها في الاناء ويرد عليه مع بعده
عن العبارة انه على القول بالتعميم لا مزية في الحصر لحكم تعبدا بل يمكن ان يقال لما ذكره
في الذكرى بعد ما نقل عن العلامة فلو توضأ من نهر او مصنع او اناء ولا يمكن الاغتراف
منه لم يستحب الغسل ويمكن القول بالاستحباب لان النجاسة الموهومة تزول بالغسل
الى غسل باقي الاعضاء وان لم يكن لاجل الماء انتهى ولا يخفى ان العلة التي ذكرها الذكرى
لا تجري في النهر والمصنع لا بان يقال الاغتراف من النهر لا يستلزم غسل اليد من
الزند فلا يبعد دخول اليد في النهر لاجل النوم بقاء النجاسة على اليد حتى يحتاج
دفعها او غسل باقي الاعضاء الا غسل اليد فلا بد من القول بالتعبد فكان هذا

صفحة

منظور الشارح ره ويمكن ان يكون مراده ان الحكم مخصوص بصورة ادخال اليد في
الاناء لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا للنص سواء كانت العلة معلومة
لهم او لا ويرد عليه ان عبارة النصوص مختلفة ففي بعضها سئل كم يفرغ الرجل الماء
على يده قبل ان يدخلها الاناء الى آخر الحديث وفي رواية حريز عن الباقر عليه السلام يغسل
الرجل يده من النوم مرة الرواية فنظر الشارح ره ان كان الى مثل الرواية الاولى فظاهرهم
ان ظاهر الاناء كون الماء قليلا وان كان الى الثانية فلا وجه لقصر الحكم على الاناء
الذي يمكن الاغتراف منه ويمكن ان يقال الرواية الاولى وان كان لفظ الاناء مطلق
فيه اولوية السنن يتسامح بالكثير من هذا لكن الشارح ره في شرح الارشاد قال والاولى تعميم
مطلق الاناء سواء كان ماؤه قليلا او كثيرا لعدم تحقق التعليل بالنجاسة الوهمية
بل هو تعبد محض فيثبت الاستحباب مع تحقق طهارتها انتهى وهذا صريح في انه لو
كان بناء الامر على التعليل اختص الحكم بانه يمكن الاغتراف منه مع كون الماء قليلا
فهذا يرجع الى الاحتمال الاول الذي قدمناه قوله ويجب ان صدق اه اي بناء او صحناه من الشك
في الوضوء يجيء الشك في النية وان الشك في النية الشك في الوضوء فان هذه الافعال
لصلوحها لكونها وضوء وعبثا وغير ذلك مما تتميز بالنية فاذا نوى الوضوء يكون
وضوء واذا نوى غيره لم يكن ثم يتحقق الشك فيه في اثنائه فلو حمل الكلام على ان
المراد الشك في انه توضأ او شرع في الوضوء لم يتصور تحققه في الاثناء بيان ذلك
ان المراد من تحقق الشك في الاثناء تحققه مع العلم بانه في الاثناء فانه لو كان الشك
في الواقع في الاثناء ولم يعلم المكلف كونه في الاثناء فاي فائدة لحكم هذه المسئلة خطر

انه لو كان شك في انه هل شرع ام لا لم يتصور تحققه في الاثناء وايضا يتاتى الشك
في الاثناء بحسب الزمن فاما باعتبار ان المراد بالاثناء اثناء الافعال والاجزاء فما يحتمل
ان يكون وضوء وعلى الاحتمال الذي لا يحتاج فيه فالشك فيه الى التاويل كما بينا ولما
قوله في اثنائه فلا يحتاج الى التاويل فغرض الشارح اما بيان ان لا يحتاج الى التاويل
قوله في اثنائه او بيان صدق الشك في الوضوء في اثنائه بدون ملاحظة انه
يحتاج الكلام الى التاويل ام لا فالشارح الظاهر ثم التحقيق ان الشك في النية ليس شكا
في الوضوء حقيقة بل هو مثل الشك في سائر الافعال اذ لو كان شكا في الوضوء
حقيقة لزم الحكم بالاستيناف سواء كان في الاثناء او بعده وكان راجعا الى مسئلة
متيقن الحدث والشك في الطهارة فلا بد من ارتكاب المسامحة في الاطلاق [illegible]
لج الى ما ذكرنا بقوله كما لو شك في غيرها من الافعال وعلى ما ذكرنا من دخولها
المسئلة الثانية كان افرادها بالذكر لدفع توهم حمل ابعاض الطهارة على الافعال الكائنة
من غسل الوجه الى آخرها اي بدلالة النص الشكوك فيه بعض ما يتلوه قوله
اخذا بالمتيقن اعلم ان دليل حكم المسئلتين الاستصحاب لما قرر ان الاصل عدم ورود
ما يزيله والنص مثل قوله عليه السلام لا ينقض المتيقن بالشك والخبر واشار الشارح الى
الدليل الاول بقوله لاصالة عدم الطهارة او الى الثاني بقوله اخذا بالمتيقن قوله لم يستفد
من الاتحاد اي وحدة الطهارة والحدث والتعاقب اي كون الحدث ناقضا للطهارة
ورافعا لها اخر اي على ما يزيل الشك فيكون شكا ابتداء وبعد العلم بزوال الشك لا بد
الشارح اخرا قوله ولو كان المتحقق الخ هذا هو الذي اشار اليه اولا بقوله لم يستفد

من الاتحاد اه وليس الغرض الخ صورة يلزم فيها الاخذ بمثل حالة قبلها ليكون نقضا
للقول القايل بالاخذ بضد ما عليه اذ كلام القايل في صورة الشك وهذا الغرض ليس
من الشك في شيء فان قلت كلام ذلك القايل ايضا يخرج المسئلة عن صورة الشك الى النقض
وارد عليه كما ذكره الذكرى حيث رد على القول بالاخذ بما عليه والقول باستصحاب
الحالة السابقة على التفصيل المذكور في الشرح بقوله قلت هذان لو سلما فليس فيهما
منافاة لقول الاصحاب اذ مرجعها الى تيقن احدهما والشك في الاخر والاستصحاب
لا ينافي ذلك وبعيد توجيه كل منهما بتفصيل الاخر حتى قلت كان القايل با
لرجوع في قول القايل ليس بذلك ولا يقتضيه بخلافه وهذا الغرض فان على كلام القايل
بعدم الحكم بضد الحال السابق لا يزول الشك عنه فلا يحكم بتقديم احدهما على الاخر
وانما يبني على احدهما بدليل شرعي مثل مسئلة يقين الطهارة وشك الحدث
وعكسه فانه ياخذ باليقين وان لم يحصل له الظن بعدم حصول الاخر واما في هذا
الغرض فظاهر انه بعد الملاحظة يحكم بالتقدم فلا يبقى معه الشك فلذا خص الشارح الرجوع
عن النزاع بهذه الصورة قوله وقلنا بان التجديد لا يرفع لا يخفى ان غاية ما يدل عليه
هذا القول ان يصير المكلف على العلم بنية التجديد لكن يبقى احتمال ان يكون ساهيا
عن طهارته فيقطع بنية الترفع ويكون الطهارة عقيب الطهارة الان فلا يقطع بعدم
السهو فيحكم بكونه رافعا في الواقع وكان مجددا والظاهر انه يلزم بكونه قاطعا لكون
طهارته رافعة في الواقع لا انه نوى الرفع ومراد الشارح ايضا كون المتحقق طهارة رافعة
في الواقع وكان بعد العلم بنيته شكا بعيدا ثم لا يخفى ان حكم ليس مقصورا على صورة

وحدة الطهارة والحدث بالموصدة او نا وباعد الان الحكم كما ذكر وعلى ذلك عدد
احدهما على الاخر بل بعد انفكاك لكن الملازمة لا تقتضى هذا الفرض بالكلية ذكره
الش ره وبيت المال فيه داوى بوجه كلى الا ان ما يخرجه من سورة الشك ليس من
المسئلة فى شئ قوله من ناظر محترم قيد بالمحرم اخراجا للحيوان وغير المميز وينبغى
التقييد بان لا يكون ممن يجوز نظره كالزوجة والامة ونحوها وذكر في روض الجنان اخرج
بالتقييد بالمحرم قوله ويظهر من اطلاق المطهر اى من ذكره لفظ المطهر وعدم ذكر
الجر انه لا يحتاج ان يرد عليه انه لو حمل كلام المصنف على ما يكون مطهرا لم يتقيد الحكم بغير المنفك
ولو حمل على ما يكون مطهرا ولو في حدث اخر لم يكن له زيادة مزية على الحمل على انه اراد
بالمطهر مطلق الجر مع انه خرج عن المسئلة فى الذكرى عند والجمع بين الحجر والماء افضل ا
فى الدد وس قوله خارج المخرج عنها فى لا يتيمم فى الماء قوله وذكر اسم الله لا يتيمم الجمع
لم قال في المدارك لم يتبين من ذلك حكاية الاذان لما رواه ابن بابويه ره في كتاب علل
الشرايع والاحكام في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع انه قال يا محمد لا تدع ذكر
الله على كل حال ولو سمعت المنادى ينادى بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل و
قل كما يقول ومن هنا يظهر ان ما ذكره جدى قدس سره في روض الجنان من ابدال
الحيعلات بالحوقلة لكونها ليست ذكرا وعدم وعدم التعرض لاستحباب حكايته
على المخصوص غير جيد اقول ويمكن ان يقال اذا لم يكن الحيعلات ذكرا حقيقة فلا
يحتمل الرواية اطلاق الذكر على جميع اجزاء الاذان مجازا اذ يحتمل ان يكون المراد بقوله
عليه السلام قل كما يقول ما يكون ذكرا منه بقرينة الامر بالذكر اولا واخرا فلا يدل الرواية

على بطلان قول الش ره لكن لما كان التصريح في الكراهة وعدمها كان الامر سهلا فان
قلت اذا لم يكن الحيعلات ذكرا فحين سماعها يستحب له ذكر سواء كان بالحوقلة او بغيرها
وليس استحبابها لاجل حكاية الاذان فلم خصوه بالحوقلة قلت لما ذكروا في حكاية الا
ذان في الصلوة من تبديلها بالحوقلة فكانها بدل لها وتحصيل بها حكاية الاذان و
نقل في روض الجنان عن الشيخ ره وغيره انهم نصوا على عدم نقل الحيعلات في
الصلوة وذكروا ابدالها بالحوقلة وفي رواية عن النبي ص ما يدل على التبديل في تمام
ما ذكرنا مؤيد لما قررنا في دفع الاعتراض على الش قوله وان وقف لحروه
كما في رد السلام مع تأدية الواجب برده عنه على القول بالكراهة او في ساير العبادات
المكروهة قوله فخرج الشهيد والمعصوم خروج الشهيد عن حكم واضح واما المعصوم
فيحتمل ان يكون المراد خروجه عن حكم فلا يجب بمسه الغسل ويحتمل ان يكون
المراد خروجه عن النجاسة ووجوب الغسل هنا لاجل جريان السنة كما يدل
عليه بعض الروايات قوله والموت المعهود شرعا اى الذى جرى اصطلاح الفقهاء
على ذكره في هذا المقام وليس المراد الذى عهد شرعا وجوب الغسل لاجله لكى
لا يصير خاليا عن الفائدة قوله وكلاهما فانه قائم مقام حرف العطف فكذا الملة
واما الحرف فان كان هو الحرف اللفظى ما يتلفظ به فيكون الالف المكتوب في مثل
سال مثلا رسما للهمزة فيكون من جملة الحروف المفردة وان كان الحرف هو الالف
المكتوب فيكون الهمزة دالة على ان المكتوب الف متحركة فالفرق بينها وبين الاعراب
لاجل ان هذه دالة على جوهر الحروف وذلك على كيفية مشكل قوله مطلقا اى

سواء كان مقصودا بالكتابة ام لا كما في عبد الله علما وحصوله الجلالة المكتوبة بغير قصد لها ثم نقول **قوله** في المشهور متعلق بجواز وهو واضح ودعوى زياد اشعارا بان الحكم فيها ليس اجماعيا ورواية الربيع عن الصادق عليه السلام في الجنب يمس الدرهم وفيها اسم الله تعالى واسم رسوله قال لا باس به ربما فعلت ذلك صريحة في الجواز فيكون مراده من النسبة الى المشهور عدم اقتصاره على ما ذكره في روض الجنان ويمكن تعلقه باصل المسئلة يعني ان الحكم في المسئلة ليس اجماعيا والاول غير مفيد له **قوله** ثم بالاجتهاد يعني انه لم يتيسر البول **قوله** والمتخلف عن طريان المفسد اما احترازا من الوقوع في الخلاف فالمراد بالمفسد الحدث الاصغر واما احترازا من ابطال العمل فيكون المراد به الحدث الاكبر وفي كلا الوجهين نظر **قوله** لان الواجب غسل البشرة تعليل التساوي الرجل والمرأة فالحكم يعني انه ليس وجوبه في الرجل بناء على الاستحباب في المرأة لاجل التخفيف ودفع الحرج بخلاف الرجل فان الوهم بان الواجب غسل البشرة دون الشعر ثم ذكر انه انما استحب للاستظهار المستفاد حسنه وندبيته من عموم حسن الاحتياط والنص والاستظهار شامل للرجل والمرأة والنص خاص لها فهذا تتمة للدليل على التساوي ودفع لتوهم انه اذا كان الواجب غسل البشرة لم يكن النقض في المرأة مستحبا والمراد انه انما قلنا بالندبية في الرجل لتحقق النص في المرأة وظاهر ان العلة هي الاستظهار وهو حاصل في الرجل وليس هذا منافيا لما سابق عليه من الاحتياط فليس المقصود من العبادة اثبات اصل المسئلة والا كان اللائق تقديم هذا الكلام على قوله وحيض المرأة **قوله** والتابع حدث جديد على تقدير ان لا يكون حدثا جديدا

يلزم

يلزم ان يكون الغسل السابق كافيا لرفعه فلا يحتاج الى غسل اخر ولا يتوهم بطلان العبارة السابقة **قوله** ومتى امكن كونه المراد بالامكان هيهنا الاحتمال لا ينبغي تساوي احتمال الطرفين بل ينبغي عدم اللزوم بعينه بل عدم قيام دليل شرعي على عدمه والحاصل ان كل دم لم يقم دليل شرعي على عدم كونه حيضا يحكم بانه حيض يعني ان العموم والكلية في الحكم بكونه حيضا فيخرج ما يخرج عنه بدليل ويبقى الباقي وهذا مراده في المسالك حيث قال المراد بالامكان هنا معناه العام وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم فيدخل فيه ما تحقق كونه حيضا لاجتماع شرائطه وارتفاع موانعه كرؤيته بادرة على الثلاثة في زمن العادة والزائد عنها بصفة دم الحيض وانقطاعه عليها وما احتمل كرؤيته بعد انقطاعه عن العادة الى اخر ما ذكره وليس مراده بالامكان العام جواز كون الدم في الواقع بقرينة قوله وما احتمل والغرض لا يتحقق دم يمكن في الواقع ان يكون حيضا وان لا يكون فان دم الحيض حيض بالضرورة والذي ليس بحيض ليس بحيض بالضرورة وهذا ظاهر فان قلت اذا كان الغرض من المسئلة بيان ان الاصل والضابطة الكلية ان الدم حيض الا ان يخرج ما يخرج عنه بدليل كيف يصح قول الشارح في حكم القرينة والا فالاصل عدم كونها منها وكذلك قوله في المبتدئة والاصل يقتضي كونها كغيرها اذ ظاهره ان الاصل في الدم ليس بحيض حتى يقوم دليل على كونه حيضا فاذا كان الضابطة كون الدم حيضا حتى يقوم دليل على عدمه فاي فائدة للتمسك بالاصل السابق بل يجب ان يقال انه دليل على عدم كونه حيضا قلت اما ان يراد بالاصل

هنا الحكم الكلي المستفاد من الروايات الدالة على ان حد اليأس خمسون سنة
مطلقا على ما ذكروا واما ان يراد هيهنا ان الضابطة بين البلوغ واليأس
هذا فالاولى الحكم فان المشكك باصالة عدم كون المرأة قرشية فاصالة
عدم الفرق بين النبطية وغيرها لا يخلوا عن شي اذ كما ان الاصل عدم
كونها قرشية كذلك الاصل عدم كونها من الطوايف الاخر واصالة عدم الفرق
بين النبطية وغيرها معارضة باصالة عدم الفرق بينها وبين القرشية
والالحاق بالاعم الاغلب في الثاني كانه لا معنى له قوله واما تعتبر الامكان
بعد استقراء اى الدم فيما يتوقف اى الحكم والامكان عليه اى على الاستقراء يعني
انه قد يحتمل ان يكون الدم حيضا لكن يحتمل حصول كاشف يدل على انه ليس
بحيض فلا يحكم بكونه حيضا الا بعد التربص الى ظهور الكاشف فان ظهر والا
حكم بكونه حيضا قوله ومثله اى مثل المثال السابق ولا يخفى ما في جعل الحكم
في الاول كونه حيضا وفي الثاني عدمه من اللطف قوله ويعتبر القوة بثلثة اه
هيهنا موضع تامل فهو انهم ذكروا في تعريف دم الحيض انه اسود حار ذو دفع
وفي تعريف دم الاستحاضة انه اصفر بارد رقيق فاتر فاعتبروا في الفرق
بينهما اللون والحرارة والقوام والدفع ولم يذكروا الرائحة وذكروا في علامات
التمييز ما ظاهره الحصر في امور ثلثة اللون والقوام والرائحة وفي النصوص
ما يدل على ان التمييز بالحرارة واللذع والدفع وباللون والرقة فينبغي التامل
في ذلك قوله ولو استوى العدد فان كان مختلفا اى وان لم يكن بينهما

مشتركة

مشتركة في وصف كما اذا كان لاحدهما لون قوى وللاخر رائحة قوية مع شركتهما
في القوام وفي كونه فردا اخفيا خفاء والظاهر ان المراد انه مع استواء العدد و
ان كان يصدق ان الدم مختلف وهو مناط التمييز لكن لا تمييز ويحتمل على
بعد ان يكون المراد انه مع استواء العدد فان كان ما به الاختلاف
مختلفا كان يكون لاحدهما شدة السواد مع عدم الرائحة وللاخر ضعيفه
مع عدم السواد وفي المدارك ولو استوى العدد مع الاختلاف كما لو كان
في احدهما الثخانة وفي الاخر الرائحة فلا تمييز لها ولم يذكر الواو الوصلية
وهو مؤيد لما احتملناه ظاهرا قوله ونظيره الفائدة الاختلاف في رجوع ذات
القسم الثاني اى نظير الفائدة في الحكم برجوعها الى العادة اهلها وعدمه بناء
على مستند الحكم في رجوع المبتدئة الى الاهل هو الاجماع والخبر المتضمن لعدم
ظهور الخلاف فلا يرد ان هذا انما يتم لو كان الحكم في النصوص منوطا بالمبتدئة
وليس كذلك قوله لكن قد يتيقن الفقدان اه بناء على ان بناء عبارة
الكتاب على الشايع الكثير وبناء عبارة غيره على استقصاء جميع المحتملات
وحيث كان بناء عبارة المحقق على الشايع لا يرد عليه ان الحكم بان الرجوع
الى عادة الاسنان متوقف على اختلاف الاهل على ما يظهر من التفريع غير
سديد كما ذكره الشارح فان هذا القسم لندرته لم يتعرض المصنف لذكره
لكن تبع الكلام الندرة فان الجوارى مع كثرتهن ما يسر من كذلك وكيف
في غير الجوارى ايضا قوله وانه يوم سواء لم يعلم اريد من هذا او علم انه

فان الحكم فيهما معا ان تحققه بيومين ولا يجوز لها العمل برواية الستة ولا الفرع
والثلث ولو علمت ان الوسط خمسة او سبعة فكذلك لكن كانه خروج عن
مسئلة العمل بالروايات ظاهرا وكذلك لو علمت ان الوسط اربعة او ستة او ثمانية
ولعل الشارح لاجل هذا ذكره في الفرض الثاني فتيقنت اربعة فلم يتوقع الفرض
الاول فتيقنت ثلثة ولا يخفى انها لو ذكرت ان عدد حيضها فرد او زوج
كان الحكم مثل ما ذكره الشارح في العمل بالرواية قوله وكانه باحدى الروايات
لا يخفى انه لا يصح العمل بجميع الروايات الا اذا لم يرد على ثلثة وتيقن الثلثة
حاصل سواء ذكرت عددا ام لا وكذلك لو تيقنت السبع لم يجز لها العمل بروايات
الستة ولو تيقنت الثمانية لم يجز لها العمل بشيء من الروايات قوله على الحايض
مطلقا اى سواء كان حيضها باعتبار العادة او باعتبار التميز او الرجوع الى عادة
الاهل او باعتبار الروايات واختيارها ما شاءت من الايام قوله والفارق
النص يعني ان الحكم تعبدي قوله ويحرم عليها اللبث كان الاولى تاخير كلمة عليها
عن اللبث ليصح عطف وطلاقها ووطيها عليها قوله ولا وجوبا يعني ان الاولى بقول
المصنف فيجب الكفارة اللزوم لاجل الاحتياط لا الوجوب المستنبط من دليل شرعي فلا
كفارة عليها مطلقا اى لا وجوبا ولا احتياطا قوله في الثلث الاول الظاهر تقسيم
ايام الحيض سواء كانت فردا او زوجا اثلاثا متساوية فالثلث الاول اول الى وهكذا
قوله فان للنير عادة حديث نبوى يعني ينبغي احتياط النير وفي دلالة النير على
المطلوب نظر قوله والاقوى جوازه كما يأتي لوجه حل كلام المصنف ره على الاحتياط

قوله وكلام

وكلام المصنف ره على هذا مطابق للذكرى وفي ظاهر العبارة فحاصله ثم اعلم ان ذات
العادة تترك بروية الدم على اى وصف كان واما غيرها فانما تترك اذا كان الدم
بصفة الحيض ففي العبارة نوع مساهلة قوله حيث حرمه يعني في الوطؤ فان كلا
يدل على جوازه الشبق بعد غسل الفرج قوله والاية ظاهرة في تحريمه ان لا يبنى على قراءة
التشديد ظاهرها ان المراد بالتطهر الغسل وقد جعل للتحريم فيتوقف رفعه عليه وعلى
قراءة التخفيف يمكن حمل يطهرن على الطهر اللغوى فيكون المراد انقطاع الدم وعلى الطهر
الشرعي ويعضده الثاني قوله تع فاذا تطهرن حيث جعل الشرط للاتيان التطهر
الذي ظاهره الغسل بناء على الحقايق الشرعية والحاصل ان على القول بالحرمة لا يلزم
سوى حمل يطهرن بالتخفيف على الطهر الشرعي وعلى القول بالكراهة يلزم حمل
التطهير على المعنى اللغوى او النهي على الكراهة والاول اوسع انه تاويل اسهل من
الاخرين قوله وغيرها من الشرايط المفقودة ظاهر العبارة ان اعتبار الشرايط في
اول الوقت واخره سواء مثلا لو ان في اول الوقت لو لم يكن متطهرا وكان الماء
بعيدا عنها وكان بدنها وثوبها نجسا وكانت في مكان مغصوب بحيث مضى قدر
من الوقت يسع تحصيل هذه الشرايط كذلك في اخر الوقت لو فرضناها بهذه الصفة
يجب بقاء قدر من الوقت مثل القدر الاول وسياتي الكلام فيه في كتاب الصلوة
انشاء الله تع ولانه بعيد قوله اذا لم يتخلله نفاس الخ اعلم انه ذكر في الكشاف في تفسير قوله تع
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ان كلمة او بمعنى
الا ان وفي القاموس انها بمعنى الا ان وهما قرينان بتحصيل المعنى انه لا جناح عليكم في الطلاق

قبل المس لاغاية فرض التفويض فيكون للجماع منفيا اذا انتفى كل المس والفرض معا واذا
حصل احدهما تحقق الجماع وفي تفسير الشارح يرى انه يمنع اوجبهما ان دفع الجماع
سقوط بعدم المسيس او بعدم الفرض على سبيل منع الخلو فقط والمذاهب اجتماعهما في
هذا الحكم فقيل انها بمعنى الا ان وقيل بمعنى حتى والكل متفق اشهر في بعض الحواشي المتعلقة
على الكشاف التي يدل على فضوه مولفها ان النفي وارد على احد الامرين المستوعب الفرض
وانتفاء احد الامرين انما يتحقق بانتفاء جميع افراده واشتهر مفاده وحاصله ان حفظ
العطف بمعنى ماض وورود النفي اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن حمل عبارة الشارح على كل
من الوجوه ولا يتعين كون بعض تلك الوجوه بعيدا فان قيد تفسيره بمثل هو الاعلام
ليس بعيدا الا يكون مراد الشارح ما ذكروه فيقول على الوجه الاول يكون النفي ان
الموجود بعد العشرة يكون اختصاصه افادة بمضي عشرة لا ترى فيها دما الا غاية مضي خمسة
ايام بالشريطة المذكورة او حصول التمييز فكذا او الاولى بمعنى الا ان والثانية بمعنى او
المرتدية فيكون الغاية حصول احد الامرين من المصادفة وحصول التمييز فلو حصل
النقاء والمصادفة والتمييز كان حيضا وعلى الوجه الثاني في الشرح يكون الدم نفاسا
لعدم امور ثلاثة من عدم التخلل وعدم المصادفة وعدم حصول التمييز على سبيل منع
الخلو يعني لابد ان يتحقق احد هذه الامور فلو انتفت جميعا الا اذا تخلل النقاء وصادف
العادة وحصول التمييز كان حيضا ويجانبه يعلم من خارج العبارة ان تحقق هذه الثلاثة
الحقيقة في ضمن الجملة في ضمن منع الجمع وعلى الثالث يكون النفي واردا على احد الامور من
تخلل النقاء والمصادفة وحصول التمييز وانتفاء احد الامور انما يتحقق بانتفاء جميعها

اذ المتبادر

25

اذ المتبادر من نفي الكلي نفي جميع افراده فلا يخفى ان على جميع هذه التقادير يكون نفاسا
اقل الطهر يعني مضي عشرة لا ترى فيها دما اصلا ويكون حكم العمل بالروايات عشرة ولا
في العبارة الكتفى عنها بذكر التمييز الذي يقارنه في الاكثر وانكالا على المسائل السابقة
من ايام النفاس اي ايام يجعلها نفاسا سواء كانت عشرة او عادة مثلا
لو مضت عليها في نفاسها عشرة ايام ترى فيها الدم ثم مضت عشرة صفا عددا
ترى فيها الدم وقتا فلا ترى وقتا ثم صادفت ايام العادة كان حيضا ولو كانت
عادتها في الحيض خمسة ايام فرات الدم في نفاسها عشرة ايام ثم طهرت خمسة ايام
ثم رات الدم وصادفت ايام العادة حكمنا بكونه حيضا ثم لا يخفى ان الشرط الذي
ذكره الشارح كما انه شرط في الموجود بعد النفاس كذلك شرط في الموجود بعد العشرة
في العادة التي تقدم ذكره ولولا انه صرح ههنا بعد من ايام النفاس لامكن جعل
قوله كالموجود بعد العشرة الخ تشبيها وكان الغرض بيان الاشتراط في الموجود بعد
النفاس والموجود بعد العشرة في العادة ويمكن على بعد حمل الكلام على هذا ويكون
المراد بقوله من ايام النفاس بيان مثال ويمكن ان يقال اكتفى بذكره ههنا عن
ذكره ثم معها حال من دم وحيضا فانه الولادة ويتداخل منه ما اتفقا
فيه كما لو خرج جزء ورات دما ثم بعد ما بقي خرج جزء ورات الدم الى العاشر
من الثاني ففي الاربعة الاولى نفاس الاول وفي الستة مشتركة وفي الاربعة الاخيرة مختص
بالاخير الاصح امكان تلك امكان كونه حيضا انما يتصور لو كان الدم
كله مقدما على الولادة بعشرة الا يصدق انه دم الولادة فان الاضافة الى

معناه سببية الولادة فقط عدم صدقه وان كان معناه المقارنة ونحوها
فلا صدق المقارنة مع هذا المقدار من التقدم قلت الظاهر انه يمكن ان يكون المقارنة
للولادة بان يكون الدم السابق اخر الحيض وتقدم على الولادة بيوم مثلا ثم تتابع النفاس
عن الولادة بسببه هذا ان لزم كون الدم بين الحيض والنفاس عشرة ويبقى النظر فيه و
الا فالامر واضح ونفادهما في الاقل جزما وبلا خلاف وفي الاكثر قلنا فيه وعلى بعض
الاقوال وايضا لو اتصل نفاسان بحيث لو ما زيد من العشرة بحيث يحقق زيد من عشرة يكون
نفاسا فلا يتحقق الحيض مثل ذلك والدال شرعا على البلوغ فان قلت الحيض ليس سبب
البلوغ فانما تراه المرأة قبل التسع ليس بحيض وما تراه بعده مسبوق بالسن الذي
هو دليل البلوغ بل هو معرف فالنفاس وان كان مسبوقا بالحمل لا يمنع كونه معرفا
لجواز اجتماع المعرفين قلت يمكن ان يكون الحيض سببا كما لو رات الدم بعد تمام التسع
بلا فصل اذ ليس استناد البلوغ الى التسع اولى من استناده الى الحيض ولا مانع من اجتماع
الاسباب الشرعية هذا والظاهر ان مراده ان الحكم بكون الحيض معرفا نظرا الى انه فيما
لو اشتبه السن وعلم كون الدم حيضا بالامارات فيكون دليلا على بلوغ السن ولذلك الحمل
يمكن كونه كاشفا عن السن واما النفاس فلا يعرف كونه نفاسا الا بعد العلم بالحمل
الولادة فليس هنا شيء سوى كونه مقارنا للحمل او بعده وبعد العلم بالحمل يحصل
العلم بالبلوغ فلا فائدة في جعله معرفا دونها فان وجوبها انما هو لعبادة الحيض
فقط مطلقا اي سواء تقدم او تأخر وهذا رد لقول ابن ادريس حيث منع من
نية الرفع في الوضوء سواء تقدم او تأخر ونقل عنه ان الرفع الحدث هو الغسل

والوضو

٢٧

والوضوء واجب وشرط الصحة كما دخل له في رفع الحدث اذا وقع بعد الاغتسال
او قبله يتعين نية الاستباحة من المشهور وبلوغ مما نقل عن ابن ادريس من جواز
نية الرفع والمبان منه الصغير يرجع الى المشتمل على العظم وكلمة منه حال من
المستكن في المبان او صفة للمبان ان جعلنا اللام في المبان عهدا ذهنيا ومن
حتى صلاة المبان وينبغي ان يجعل بل وان يكون مع تلقينه كلمة التهليل حتى يحصل الغرض
الذي ذكره الشهيد والقراءة عطف على القرآن يعني يستحب قراءة القرآن اي سورة
كانت قبل خروج الروح وبعده للبركة والاستدفاع ويستحب قراءة الصافات خصوصا
قبل التعجيل الراحة او عطف على يس يعني خصوصا يس وخصوصا الصافات
وخصوصية الصافات انما هي قبل الموت والحاصل ان على الحال الاكثر قبل فيه الصافات والسند
امر الكاظم عليه السلام ابنه بقراءتها فقال الراوي يعقوب بن جعفر كنا نفهم الميت اذا نزل به فقرع
يس فقرأت او بالصافات فقال عليه السلام يقرأ عنده مكروب من موت قط الا عجل الله
راحته ويمكن ان يفهم من الرواية تقدم يس اي في الموت ويجعل الاية قبل في كلام
الشهيد قيدا لهما ولا شاهد بخصوصها الا ما شهد عليه حضور من يحتاج الى
سراج عند الموت في البيت الذي يموت فيه اذا كان الموت ليلا والمروي ضعيف دون ان
سراج في البيت الذي يكون فيه بكون الميت ليلا فهذا المروي حتما ولا يجعل
ما يستحب به هذا الا الحوادث لا شاهد بالخصوص وان دخل في عموم ما يدل على
احترام الميت والرواية ليست ظاهرة في الاستحباب المذكور من انتفاء التبعية شرعا
لا يخفى ان الحكم معلق على ولد المسلم والمتحقق من التوالد ليس ولد شرعا ولكنه متولد

منه حقيقة يطلق لغيره والظاهر منه بالميل الى الالحاق حيث ذكر له وجهين واعتبرنا
المشطر من حرمة الكلام فان قلت المعهود منهم ان الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية
فما وجه التردد بل الميل الى الالحاق قلت المعلوم من الشرع عدم الفرق بالنسب الفاسد
وعدم ترتب احكام النسب عليه واما جعل مثل لفظ الاب والابن وغير ذلك حقيقة
في المعاني اذا كانت عن وطء صحيح بحيث يتبادر منه حين الاطلاق ولا يحمل على الاعم الا بقرينة
فمحل تأمل وهو المطلق الخالص اي عن زند دفع ما يقال ان ماء القراح على ما يستفاد من
الاخبار الخالص قال في الصحاح الماء القراح الذي لا يشوبه شيء وفي القاموس القراح كسحاب
الماء الذي لا يخالطه ثفل من سويق وغيره والخالص كالقراح في عدم ثفل فوجب كونه
خالصا عن كل شيء حتى التراب كما نقل عن بعض فهذا اقرب من القول بخلوصه عن السدر
والكافور بقرينة المقابلة فاذن الجواب ان المراد بالقراح الخالص عن اعتبار الخليط لا بحيث
ان سلب الخليط مطلقا على قولنا او سلب الخليطين على قول آخر معتبر فيه وانما المعتبر
كونه ماء مطلقا بدون قيد كونه مع الخليط بخلاف ماء السدر فان المعتبر فيه كونه
ماء الخ من يكون مع السدر لا والابعد من الولد والجد فالاقرب فالاقرب عند
قول المحقق ره والولد اولى من الجد لانه اقرب فعلم من الاولوية المتقررة ان الاولاد
للجد مع الولد عندنا وانما خص بالذكر لئلا يتوهم من تقديم الاب على الابن تقديمه
لكونه ابا في الجملة وقيد بالرجولية لا يخفى ان بعد التقييد بالرجولية ان اريد الشاء
من البالغين يلزم ما ذهب عنه من عدم جواز غسل الرجل بنت ثلث سنين فلا
ابن ثلث ويؤيده انه يلزم عدم جواز غسل الرجل وان اريد المساواة من جانب الغسل

ماء مطلقا مع احتمال عدم السدر ويمكن ان يكون المراد ان المعتبر كونه ح

في ذلك لم يلزم عدم جواز تغسيل المرأة ابن ثلث سنين الا انه يلزم عدم جواز غسل
الرجل ابنة ثلث سنين فلا يصح قول الشارح فلا يخرج تغسيل كل من الرجل والمرأة الا
بتكلف والظاهر ان مراده ره ان بعد ذكر الرجولية يحتمل الانوثية في المرأة ويكون المعتبر في الشاء
حال الغسل ويرشد اليه ما ذكره بقوله لانتفاء وصف الرجولية في الغسل فلا يخرج غسل الرجل
ابنة ثلث سنين نعم يتبع حكم غسل الرجل والمرأة بعض البالغ غير مفهوم من العبارة ولعل لفظ
المراد من البعض والانوثية هو ان ما تفطن به بعض الاعاظم من ان المراد من
الرجل الذكر والمعتبر المساواة من جانب الغسل والايراد بانه يخرج غسل ابن ثلثة وابنته
مدفوع بانه سيجيء ذكره في المتن صريحا فهو كالاستثناء لهذا الحكم فان لا انثى وق
كونها فردا خفيا باعتبار تشبيهما بالحرة ويمكن ان يكون فردا خفيا لغير المزوجة
في لا يجوز للمولى غسل امته المزوجة فان لا انثى فلذا وجه كونه فردا خفيا كما
دون المكاتبة وان كانت مشروطة او مطلقة ولم تؤد شيئا اما المطلقة التي ادت
بعضا فظاهر عدم جواز غسلها فانه مبعضة الحرية واما الاوليان فانهما حرتان
في حجابة الرق الا انه حيث لم يجز وطيهما في خبر تمام يجز الغسل ومنه وقع
اي هو في هذا الفصل معذور والظاهر فانه حيث لم يكن الغسل حقيقيا لم يكن
العمومات الدالة على وجوب غسل الميت فلا يكون فردا منه مجزيا والدليل الخاص
الدال عليه لما كان ضعيفا لم ينهض لافادة المدعى مع انه على تقدير وصول الدليل
اليه يرد بنجاسته في المشهور لكن يتقدم الحلال من ان الكحل الحرير وما يعمه
فان الجلد مما يجوز فيه الصلوة اختيارا للرجال والحرير مما لا يجوز الصلوة فيه

لتشادي للزم الرحال بخلاف غير الماكول ثم غير الماكول على النجس بناء على ان المنافات
النجاسة للصلوة اشد من منافات غير الماكول اذ تجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
وموضع الجبهة ويحتمل تقديم النجس على الحرير وما بعدها اذ المنع في النجس عارض وفيها الذاتي
ويحتمل تقديم الحرير عليه بما ذكرنا اولا من جواز صلوة النساء فيه والرجال مع المزج بخلاف
النجس وتقديم النجس على غير الماكول بما ذكرناه وبانه لو كان النجس لا يتم فيه الصلوة جاز
الصلوة فيه بخلاف غير الماكول وبالجملة الكلام في هذه المسئلة تابع للحكم في الصلوة حيث
فقد الساتر الذي يجوز فيه الصلوة واضطر الى لبس شيء للبرد ونحوه ولم يوجد غير
الماكول والحرير والنجس واما وجه المنع من غير جلد الماكول اي الطاهر مطلقا سواء
كان حيوانا او نجسا فهو انه لم ينقل من الشارع جواز البلد في التكفين والالحاق
بالصلوة قياس بناء على كون الضابط جواز الصلوة فيه للرجال اختيارا فان الوجه
المنقول في الجلد من عدم جواز التكفين فيه فيتناول المنع من الجلد ايضا كما ذكرنا
ويؤيد الاحتمال الاخير ظاهر فتواهم بعدم جواز الصلوة في الحرير والنجس ايضا
ولا اذا فقد الساتر اغسال الغاسل وضوءه فيه نظر لان ظاهر الفتوى با
ستحباب احد الامرين من الوضوء او الغسل الذي لا يحسن به وهذه العبارة في كيفية
ما بالصوم على استحباب كونه متطهرا لو كان الغاسل مشغولا بالبيت لا يحيط بجميع القوة
يكون الا ان يقال باستحباب احدهما لان لم يقولوا بالحكم المضمونية تحذر من الميت دون غيره
من الاحداث وغاية ما يمكن التعقل من قبل الا الحكم باستحباب احدهما الغاسل لم
الحكم باستحبابها معا فاستحب كونه متطهرا بالغسل وان لم يذكره ويستنبط منه ربما

الهو

الحوايض باستحباب النظر لكن يكفي وحيث شاع المساهلة في ادلة الاستحباب
كان الامر سهلا على الفرق الحكوم في هذا انما يتم على القول بعدم وجوب الصلوة
على المخالف مطلقا على ما هو مذهب ابن الصلاح وابن ادريس او على القول بوجوب الصلوة
على المخالف مطلقا على ما هو مذهب ابن الصلاح وابن ادريس او على القول بوجوب الصلوة
على المخالف اذا لم يكن ناجيا او غاليا وبالجملة خارجا عن الدين على ما هو مذهب بعض الاكابر
وهذا هو المراد ويحتمل الوجهين معا ذكر صلوة المخالف في الشرائع فيما سيأتي الا ان هنا
المخالف جاز تذكيره بمعنى لو تلفظ بالشيء او يتوجه المنع لو عبر بها اجمل في الجنائز
وفي ان اللفظ المشهور المبشر هنا اصح على هذا الميت لو جوبها في جهة الاشاره الجنس هذا
العبارة ضمير راجع الى الميت حتى يحتاج تذكيرها وتأنيثها الوجه ما كان المناسب ذكره بتذكير الضمير
وسم الاشارة او تأنيثه ويمكن ان يكون المراد جواز تذكيره ومه
او تأنيثه الدعاء ويكون ذكر في بيان النسبة في التوجيه تركيب محمول علم التعيين في النسبة
مع انه يلزم ذكر الضمير في الدعاء وهو راجع الى الميت المنوي فاجاب بجواز تذكير الضمير و
تأنيثه لكن الانسان ان يقول انه يجوز في الدعاء ان يقول العلم ان هذا الميت وهذه
الجنازة وهو هنا المخالف مطلقا اي سواء كان ناجيا او غيره فينبغي ان يوجه
بان هذا بيان لكيفية الصلوة على المنافق وان لم يجب الصلوة عليه لكن لو خالفها الجل
سابقه لبيان من يجب عليه الصلوة ولا يخلو عن بعد ويمكن مع بعد ان يكون المراد بالا
طلاق ان المراد بالمنافق من تحقق الاسلام ولم يكن معتقد الحق على ما هو المتبادر
من اللفظ ومن كان مسلما وكان مخالفا انا لم يبلغ خلافه حد الكفر فاما هو
الهالك اي الميت على غير بصيرة فيكون الحد على انه لم يحصل ممن مات في هذا الوقت مات

على غير بصيرة او ممن يموت على غير بصيرة رجاء ان يقيم على بصيرته ويمكن ان
يكون المراد في البقاء من السواد معظم الناس ومن المحترم الهالك الذي ليس
له قدم صدق في الدين فيكون الغرض على ان يجعله من الذين لا ينقطعون بالموت
ولا يناهبون ويمكن على بعد حمل كلام الشهيد عليه   الثالث الارتياب الواقع
دفع لما يتوهم من انه كيف يجتمع عدم الموت مع ما يدل على حب الموت وحب لقاء
الله بما ذكره فان قلت قد ذكر المصنف هذا الاشكال في الذكرى واجاب بان ما يدل
على حب الموت وحب لقاء الله ليس مقيدا بوقت فيحمل على حين الاحتضار ونحوه
اشكال لجواب بما لا مزيد عليه فلم يلتفت الشارح اليه قلت كانه اى الى ذلك
مقام الانكار واما الخواص فليس لهم الا الانتظار بما رضيه لهم وسيأتي عند الموت
والحيوة وانما يرضون بما يقتضي وعده فتدبر   البرزخ كما قلناه اى من المواضع
التي لم يصل فيها على الميت فان وقت الصلوة او عبارة اخرى فيها الكل من هذه الجهة
والقدر ان هذا وجه لا وجه للمواضع المعهودة على غيرها في الحكم والوجه الثاني عام
اذا لم يكن هذا التريد لظاهر العبارة ان هذا الذي يجب الصلوة على القبر يعنى اذا
لم يكن صلى عليه قبل سواء كان موجودا وقت وجوب الصلوة على الميت ومكلفا
ام لا ويمكن ان يفهم من سوق العبارة ان من كان من اهل التكليف وقت
الصلوة على الميت يصلى على القبر وذكر الاحتمالين في الذكرى ويمكن قراءته
اى يصح في الفعلين فيكون المعنى يوقع الصلوة على من لم يوقع عليه الصلوة وكذا
لو قرئ الاول معلوما والثاني مجهولا اى يصح المريد للصلوة على من لم يوقع عليه

الصلوة

الصلوة وكذا لو قرئ الاول معلوما الا انه مبني على ان النية ليست من افعال الجوارح
ولا من الامور القلبية التي يحتاج فيها الى تجشم امر بل يكفي فيها مجرد القصد فهو امر
سهل والمذكور في الروايات انما هو افعال الجوارح او الامور القلبية المحتاجة الى
تجشم كالاخلاص ونحوه الى قلنا لم يذكر في الرواية ولو اجاب بان ما يلزم في النية
امر ضروري لا ينفك العقل الاختياري عنه وما زاد لا دليل على لزومه فلذا لم يذكر لكان
اولى   لان المخفف ان كان على الاول فلا شك ان القطع يتفرع وان كان على الثانية
فالتشريك مغن عنه فيجعل علله لان على تجويز فهو مضر بالنسبة الى الاولى و
غير نافع بالنسبة الاولى وغير نافع بالنسبة الى الثانية فوجه فرض الخوف على الجميع
مركب من الوجهين لكن الشارح شارك بين فرض الخوف على الاولى وعلى الجميع في
العجز استغنادا بانه لو كان القطع نافعا للثانية فرضا لم يكن القطع مع كونه مضرا
بالنسبة الى الاولى اذ لا ترجيح للثانية على الاولى حتى يرتكب لاجله الضرر على الاولى وفيه
كلام سيجيء   نعم يمكن فرضه نادرا الخ ولنذكر صورة يتعرف الحال منها ثم نرجع
الى العبارة منها ان يحضر الثانية عقيب التكبيرة الاولى او قبل التكبيرة الثانية فاذا
لم نفاف لان كان على الاولى فقط فلا يجوز ان القطع والتشريك مضر بها والنافع لها
اتمام الصلوة عليها ثم الصلوة على الثانية فان كان على الثانية فقط فمع وحدة
الجنس فالتشريك مضر بها اذ يلزم مكث الثانية بقدر التكبير دعوة
ازيد من صلوتها فالقطع مع استيناف الصلوة عليها النافع لها اذ لا يزيد
على صلوتها الا قدر تفاوت ضمير التثنية والجمع على المفرد لو لزم تثنية الضمير

وجهه وان كان على الثانية فقط مع اختلاف الجنس فالتشريك مضر كما عرفت و
كذا القطع واستيناف الصلوة عليهما اذ يلزم مكث الثانية بعد دعاء الاولى زائدا
على صلوتها فيلزم القطع والصلوة على الثانية ثم الصلوة على الاولى وان كان عليهما
معا فالتشريك مضر بهما معا اما بالثانية فظاهر واما بالاولى فلانه يلزم مكثها
بعد ثلث دعوات ازيد من صلوتها سواء اتحد الجنس ام اختلف فان الاولى لا
تنتظر الدعاء المخصوص بالثانية فانه عقيب خامسة تكبيرتها واتمام الصلوة على
الاولى ثم الصلوة على الثانية مضر بها بالثانية والقطع ثم الصلوة على الثانية مضر بالثانية
والقطع ثم الصلوة على الثانية ثم على الاولى مضر بالاولى فينبغي القطع والتشريك ومنها
ان يحضر الثانية قبل التكبيرة الثالثة والحال في الضرر والنفع كما عرفت ومنها ان تحضر
الثانية قبل التكبيرة الرابعة في الاكان الخوف على الاولى فقط فكما مر وان كان على
الثانية فقط مع وحدة الجنس فالتشريك مضر بها بل ينبغي القطع واستيناف الصلوة
عليها كما عرفت ومع اختلاف الجنس فالتشريك مضر وكذا القطع واستيناف الصلوة عليهما
اذ يلزم مكثها بعد الدعاء المخصوص بالاولى ازيد من صلوتها بل ينبغي القطع
والصلوة على الثانية ثم الصلوة على الاولى وان كان الخوف عليهما فالقطع و
الصلوة على الثانية ثم على الاولى مضر بالاولى واتمام الاولى ثم الصلوة على الثانية
مضر بالثانية لكن ضرر الميت ازيد من التشريك والقطع واستيناف الصلوة
عليهما مع اختلاف الجنس مضر بالاولى غير نافع للثانية اذ يلزم مكثها بعد
دعاء الاولى ازيد من صلوتها وفي التشريك لا يلزم ازيد من هذا ومع وحدة

الجنس

الجنس وان كان نافعا للثانية الا انه لما كان مضرا بالاولى كثيرا لم يمكن اختياره و
منها ان تحضر الثانية قبل التكبيرة الخامسة بعد دعاء الرابعة وحكم تيقين التشريك
في تمام الفروض فظهر مما ذكرناه ان في تمام صور الخوف على الاولى فقط لا يجوز
القطع وفي تمام صور الخوف على الاولى فقط سوى الفرض الاخير يلزم القطع
لكن في بعضها يلزم استيناف الصلوة عليهما وفي بعضها يلزم الصلوة على الثانية خاصة
وفي بعض صور الخوف على الجميع يلزم القطع واستيناف الصلوة عليهما وفي
بعضها يلزم اتمام الصلوة على الاولى ثم الصلوة على الثانية بل تشريكها في التكبيرة
الخامسة وفي بعضها يلزم التشريك واستينافه لو تعدد الاموات يلزم
اكثر مما ذكرنا مثلا لو حضرت جنازة قبل التكبيرة الثانية واخرى قبل الثالثة
واخرى قبل الرابعة واتحد الجنس وكان الخوف على الاخيرة فالاخيرة حينئذ
التشريك يلزم مكثها بعد ستة دعوات ازيد من صلوتها فالتشريك مضر
بها فيلزم القطع واستيناف الصلوة على الجميع ولو لم يتحد الجنس فالتشريك
مضر وكذا القطع والاستيناف على الجميع بل ينبغي القطع والصلوة على الاخيرة ثم
الصلوة على البواقي واستبان ايضا انه لو كانت اولا اربع جنايز مختلفة
وصلى على المجموع ثم حضرت خامسة قبل التكبيرة الرابعة يلزم مكث الخامسة
بعد اربع دعوات زايدا على صلوتها فينبغي القطع والصلوة عليها ثم الصلوة
على البواقي اذا عرفت هذا ظهر ان كلام الفاضل حيث ذكر انه لو خيف
على الجنايز قطعت ثم استانف الصلوة عليها لا يجب في جميع الفروض الا

ان يجعل استيناف الصلوة عليهما على الاعم من الصلوة على الجميع دفعة واحدة والصلوة
عليها بعد الصلوة على الاخيرة ولما كلام الشارح فيمكن حمله على ان المراد بما يكرر
ما يقرء للميت الثاني بعد قرائته للميت الاول فيكون ما يتكرر اربع دعوات لاتحاد
الجنس فتلك دعوات على فرض اختلافه ويكون المراد ان القطع سبب الخوف على
الثانية انما هو باعتبار تعدد الدعاء واختلافه بمعنى قراءة دعائين مختلفين
في التكبيرات للميتين وان كان الميتان من جنس واحد وهذا في صورة يزيد
ما يتكرر من الدعاء اي ما يقرء للميت الثاني في حال التشريك بعد قرائته للميت الاول
على ما مضى دعاء وما يتكرر اربع من فرض اتحاد الجنس ولو حضرت قبل التكبيرة الثالثة
فاثنى دعاء آه وما يتكرر كما ذكر ولو حضرت قبل الرابعة فاثنى ثلث وما يتكرر
كما تكرر ولو حضرت قبل الخامسة ثلثا وبانقضاء سمع السابقة يلزم القطع وفوات
خيرة التشريك ولو اختلف الجنس فكل الصور بين الاولتين كما ذكر وفي الثالثة ثنيا
وبان فيلزم التشريك والحكم بالنية باعتبار وقوع الخوف باعتبار هذه المدة
القليلة حصول ما اعتبر ما الميتان لاثنة ويجد في هذا المحل انه في الفرض الثالث الرابع
لاختلاف الجنس يلزم القطع والصلوة على الثانية ثم على الاولى ولعله لا ينفع استيناف
الصلوة عليهما معا ويمكن الجواب بان الفرض توجيه كلام الذكرى حيث قال قطعت
الصلوة واستانف عليهما فالظاهر ارادة صورة ويلزم القطع والاستيناف والصلوة عليها
فلا يحد فورد وخروجه وفيه ما عرفت ويجد ايضا انه لان المناسب في الذكرى
في قوله لاختلافهما وخوف فوات حصر فيه كالا في عبارة المحل ولان المناسب يجد الفاء

بان للخوف على الثانية سبب للقطع بالنظر الى تعدد الدعاء في صورة يكون اختلاف الميتين
في الدعاء بحيث يزيد الاخر العبارة ولعل المراد ووقعت المسامحة في العبارة ويجد
ايضا ان الخوف على الجميع فالتعبير بسبب القطع كما عرفت ايضا جعل الحكم بالنية بعد الاعتبار
بعيد ويمكن ان يكون المراد من اختلاف اختلاف جنس الميتين في الدعاء ويكون المراد
بما يتكرر الدعوات المختلفة للاموات ويكون المراد تعدده بحيث يزيد الى آخر هذا الحكم في صورة
يزيد انتظار الميت بما يتكرر على انتظار ما مضى من الصلوة اي ما تقدم من الدعوات
المكررة بعينه فرض يتشطرها ما مضى من الصلوة ويتشطرها ما يتكرر مثلا لو حضرت اربع جنائز
مختلفة الجنس ثم حضرت خامسة بعد التكبيرة الاولى ينتظر الخامسة في التشريك سبع دعوات
زائدة على صلوتها فلو كان الخوف عليها فقط لزم القطع والصلوة على الاخيرة ثم الصلوة على
السوابق ولو حضرت جنازتان مختلفتان ثم حضرت الثالثة بعد التكبيرة الاولى يلزم في
التشريك انتظار الثالثة بعينه خمس دعوات زائدة على صلوتها فهو هذا المحل يكون القطع
مخصوصا بصورة يكون ما بقى الصلوة عليه الا مختلف الجنس ويكون حضور الميت الاخير
في الصورة الثانية بعد التكبيرة الاولى وفي صورة الاولى فاما اذا بقي من الاولى اقتل من
ما زاد ويكون الحكم القطع والصلوة على الاخيرة ثم الصلوة على السوابق لا استيناف الصلوة
على الجميع فلا حاجة في هذا المحل من هذه الجهة فان الشارح لم يذكر استيناف الصلوة على
الجميع والاعادة ذكر في الذكرى مع انك قد عرفت توجيه كلام الذكرى ويكون الحكم بالنية بناء
على انه في هذا الفرض من بين الفروض ويكون الحكم في اختيار هذا الفرض عدم الاعتداد بما
دونه من العدد ولكن يجد في هذا المحل تتبعه الفرض في فوره اختلاف فلا يضر عدم سبق

كون ما عقد عليه الصدق مختلف الجنس ويمكن توجيهه بعناية بان الكلام المذكور في غاية
الذكورة لفظ الجنابة وظاهر ان المراد بالثابتة في عبارة الشرع الاحيزة فيكون المراد باختلافها
اختلاف الجنابة بين السالفتين بحمل الجنابة على اقل الجميع في حسن العبارة كلا هذه من
هذه الجنة ولعل ما ذكرنا غاية تقريب هذين الحقيقتين وعليك بالتامل العلك تجد حلا
احسن مما ذكرنا او تندفع الاعتراضات الواردة ههنا فاقتل المعين اى الدفن
مجازا يمكن ان يكون مجازا عقليا في الاضافة حيث جعل عين المدفون عين الدفن و
يمكن ان يكون المراد من الضمير المفهوم المجازي للدفن فيكون استخداما فان جعل
لا استخدام مجازا في الضمير فهو الظاهر فتامل وانما يكون منع العبارة ان المراد من الضمير
ما يطلق عليه الدفن مجازا اشتقه فعبر عن اعلاها وان استلزم دفعه عن ادناها
اودنيه من شبر فيكون فرد الفرع بعقد اربع اصابع فيتادى به السنة وتادت بادنا
ها وان لم يرتفع في الجانب الاعلى فقد وجب طلب التراب لكن ظاهره انه يجب طلب
التراب في الحرة والسهلة على سهم وسهمين ولم اظفر على فتوى في اودبين فتامل
لانه من جملة الارض اجماعا فيدخل في اطلاق قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا والصعيد المامور به في الاية في الاية وظاهر كلام الشارح عنه في الحاشية
ان المجموع وجه واحد لدخول الحجر في الاية فافادنا استحالة اى لم يرد على افادة
الاستحالة ما يخرج عن كونها ارضا ومنقلبا عنها وان كانت دايرة السجود
اوسع بالنسبة الى غيره اى غير السجود يعني ان السجود وان صح على غير الارض
بخلاف التيمم الا انه لا يصح على ما خرج عنها بالاستحالة ويمكن ان يرجع ضمير الى التيمم

بالاجماع

بالاستحالة يعني ان دايرة السجود وان كانت اوسع الا ان سعتها فيما لا يخرج بالا
ستحالة واما فيما يخرج بالاستحالة فليست اوسع بل كما لا يجوز السجود عليه من هذه
الجهة لا يجوز التيمم به وعلى التقدير يرتفع الغرض من هذا الكلام دفع ما اجاب به المحقق
عن هذا الاشكال حيث قال بعد الحكم بعدم جواز التيمم بالخزف بخروجه عن الارض ولا
ينافي جواز السجود عليه لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالاغذية ولا
يخفى ان غرض المحقق ره حيث ذكر الاغذية في امثال ما يجوز السجود عليه ولم يكن من ات
الارض مع ظهوره منع كلية ان ما يخرج بالاستحالة لا يجوز السجود عليه وان لا يرد عليه
سؤال المطالبة بدليل جواز السجود عليه لكن يجيء من الشارح دعوى الاجماع على
ان ما يخرج بالاستحالة لا يجوز السجود عليه وبناء كلامه هنا على الاجماع المنقول
فمن جوز فهو محجوج فان قلت ان اراد الموردين واحد العرف فظاهر انه ليس كذلك وان
اراد ان المراد بها واحد فهو اظهر من عين الضرب بعد حمل المطلق على المقيد يكون
الموردين واحدا فالفرق قلت على القول بجواز مطلق الوضع يمكن الجمع بين ما ورد
بلفظ الوضع وما ورد بلفظ الضرب بحمل الضرب مجازا عن الوضع اطلاق الخاص و
ارادة العام فيكون نظير حمل المطلق على المقيد ويمكن الجمع بان ذكر الوضع حيث ذكر
من باب المثال وذكر الفرد المتعارف من الكلي فيكون كانه ذكر الوضع وليس هذا
الحمل من باب المجاز فهذا هو المراد من كون الموردين واحدا ويلغو نظيره في القول
الثاني بد لا اختيار بالى ولو لم يكن مضطرا في استعمال سواء كان مجزيا بنفسه
و بين الطهارة المائية لكن التنابين الاولين وكان التيمم لا ادنا كالمثال الا خير فالمحمل

بلزوم التبعية وان كان بعيدا الا انه محتمل لعموم كلام اصحاب القائلين بلزوم
نية التبعية ولانه بعد امكان سعان النظر لا يظهر فرق بين بين تيمم من يتضرر
باستعمال الماء وبين تيمم الخارج من المسجدين   وعلى القول برعاية الضيق
ان يمكن ترك الموالاة مع رعاية الضيق بان يراعى تقدير زمان ترك الموالاة
بعض زمان افعال الصلوة واجباتها ان كان اتماما ومنه وبالذات القائلين با
الضيق لا يقولون بوجوب الاتيان بالصلوة على الهيئة المجزية ويمكن ايضا بان
يعلم بعد شروعه في التيمم او بعد تمامه سعة الوقت ويمكن ايضا ان يقدم التيمم
ثم يحصل بعده بعض الشرايط المفقودة التي كان يحتاج تحصيلها الى صرف زمان اذ
لا يجب تقديم تحصيل الشرايط على التيمم ويدل عليه ما يذكره الشارح من تجويز ضيق
الوقت فلا ملازمة اذا بين عدم رعاية الضيق وترك الموالاة فان قلت غرض
الشارح انه لما كان مامورا برعاية الضيق فيكون مامورا بالتيمم متوالي الاجزاء فلا يكون
حينئذ اصل التيمم الذي لا موالاة فيه لا يكون فردا من المامور به فيكون باطلا و
ليس غرضه ان التيمم الفاقد للموالاة واقع في سعة الوقت فيكون باطلا حتى يرد عليه
ما ذكرت قلت الامر برعاية الضيق انما يدل على وجوب الموالاة لا انها جزء من
التيمم او كيفية له فلا دلالة عليه على انه يلزم كون ترك الموالاة مبطلا وايضا
الامر برعاية الضيق ليس دلالة على كون الموالاة جزءا او كيفية بالطريق دلالته
على وجوب الموالاة على وفق ظاهر الشارح ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوب
الموالاة فلو تم هذا لزم ان لا يفرق بين المذاهب في كون ترك الموالاة مبطلا فتدبر

هذه دلالة

ولو نذر ركعتين اه فان قلت اليس هذا نظرا لا يجوز وقوعه بدون
النظر اذ لو جاز فعل العبادة مع التيمم بدون النذر لا يحتاج الى التيمم ولجاز فعل
الصلوة الواجبة بهذا التيمم على ما نقل عن المنتهى من نقل الاجماع على جواز الدخول
في الصلوة الواجبة بهذا التيمم باي حاجة الى النذر قلت متعلق النذر ليس هو التيمم
ولا العبادة بشرط كونه متيمما بل متعلقه مطلق العبادة والعبادة فعلها بالتيمم
او يحتمل حصول التمكن من الماء ولو احتمالا بعيدا فينعقد النذر وحيث لا يمكن
الطهارة المائية يجب عليه التيمم غاية ما في الباب انه ان اتفق الكشف بعد النذر بعدم
تيسر وقوع العبادة في هذا الوقت بالطهارة المائية ولو وقع ستر هذا الكشف في
صحة النذر وصحة التيمم لم يبح التيمم العبادة المنذورة اصلا وهو ظاهر العبادة
الكلام بعد حال ثم لا يخفى ان بناء الامر على عدم جواز التيمم لصلوة النافلة وقد صرح
بذلك في شرح الارشاد وخص جواز التيمم بالنافلة الراتبة فلا بد من هذا التخصيص
اذ قد عرفت نقل الاجماع على جواز صلوة الفريضة بتيمم النافلة فاذا لم يجوز التيمم للنافلة
المبتداة فلا بد من تجويزه للراتبة فعلى هذا لا بد من القول بضيق التيمم من
الحكم بانه مضيق لو اتى بالراتبة بالتقديم والتقديمين او المثل والمثلين مجتمعا اذا
فرغ من التيمم وساير الشرايط ولو اتى بالنافلة لم يبق وقت النافلة واما من اتى
بالنافلة فيتضيق على حسب وقت الفريضة كما بينه الشارح وحمل الروايات الدالة
على الضيق على هذا المعنى بعيد   وهل ينتقض التيمم اه فلا يخفى ان القول
بانتقاض التيمم بالنسبة الى غير هذه الصلوة الامر باتمام هذه الصلوة لا يكاد

كتاب الصلوة

ان يجتمعا فان الناقض ان كان روية الماء فيكون في اثناء الصلوة محدثا فيلزم با
تمام الصلوة في حال الحدث والا فالذي يصير سببا للنقض في المفروض عدم التمكن من
استعمال الماء بعد الصلوة واحتمال كون روية الماء ناقضا ويكون نقضه مشروطا
باتمام الصلوة لا قائل به بعيد عن الانصاف فتامل   او بتقدير حذف المضاف فيما عدا
الاولى اي اليومية والامر في الكل ظاهر سوى الملتزم فانه ان قرئ على زنة اسم الفاعل
صح حذف المضاف الا انه بعيد اطلاق الملتزم على صلوته وان قرئ على زنة اسم المفعول
كان المناسب حذف الموصوف اذ الصلوة موصوفة بكونها ملتزمة مع ان التوصيف
لا يناسبه تذكير الملتزم هذا حاصل ما افيد في المقام ويمكن اختيار الاحتمال الاول لا
بعيد الا لاجل عدم العلاقة بين الفاعل والمفعول فان العلاقة بينهما ليست اضعف
من العلاقة بين المفعول والزمان وفي ايضا في سببية الطواف ليست اشد من سببية الملتزم
بل وجه البعد انه عدم معهودية اطلاق الملتزم بالكسر على صلوته في عرف الشرع والفقها
لكن لا ارى اطلاق الملتزم على الصلوة ليس ابعد من اطلاق الاموات على صلوة الميت
هذا والظ كون الملتزم بالفتح والسر في عدم تقدير الموصوف كونه على بناء المذكر
كونه ح يمكن جعله اسم مفعول وهو الظ وح يمكن تقدير الموصوف مذكرا مثل
الفعل المفتتح بالتكبير المختتم بالتسليم ويمكن جعل الموصوف الصلوة مع عدم رعاية
التذكير والتانيث اذ الامر فيه سهل سيما في عبارة المصنفين ويمكن رعاية
المطابقة بان يكون اصل التركيب الملتزم فعلها ويمكن تقدير الموصوف وليس
من باب اضافة الموصوف الى الصفة بل مثل مسجد الجامع ويمكن جعله اسم مكان

او زمان

او زمان ويمكن جعله مصدرا ميميا وح فلا حذف اصلا وانما قلنا ان الظ قراءة
الملتزم بالفتح لانه اسم مفعول لان هذه الصلوة قد عبر عنها في الكتاب بالملتزم
وكذلك في الدروس وفي الشرايع قال وما يلتزمه الانسان بنذر وشبهه وفي الا
رشاد قال والمنذور وشبهه ثم ان الشهيد في شرح الارشاد جعل اليومية
بتقدير الموصوف والباقي سوى المنذور بتقدير المضاف وقال وقوله
المنذور وشبهه لا يلتئم معه بل هو تركيب براسه فلم يتبين كيفية التر
كيب   بطريق الحقيقة اه وتظهر الفائدة في العمومات الواردة في احكام الصلوة
مثل بطلان الصلوة لعدم الساتر واشتراطها بالقبلة واحكام الشك وغير ذلك
فعلى كون الاطلاق بطريق الحقيقة يكون صلوة الاموات داخلة فيها وحيث
يخرج بدليل وعلى كون الاطلاق بطريق المجاز لا تشملها العمومات ويحتاج اثبات
اشتراط القبلة والساتر وغير ذلك الى اخر دليل   ونفي الصلوة الا فان قلت
غاية ما يلزم تخصيص مثل لا صلوة الا الى القبلة من العمومات بغير صلوة
الميت ومثل هذا التخصيص واقع كثيرا فاين المنافات الحقيقة قلت اما
اولا فلان المصير الى التخصيص لا يلائم المنافات فان المنافات واقعة ظاهرا ولو
لا انه لم يحتج الى التخصيص واما ثانيا فلان العمومات الخارجة عنها صلوة الاموات
كثيرة فاذا تكاثر التخصيص فيها جعل البعيد من ارتكاب المجاز في اطلاق الصلوة
على صلوة الاموات وعلى هذا فمراد الشهيد من قوله ونفي الصلوة الا خصوص
هذه العمومات بل هي وما يجري مجراها واما ثالثا فلان الرواية دلت على

على ان حقيقة الصلوة منتفية حيث تنتفي الفاتحة والطهور وغير ذلك فلا
تكون صلوة حقيقة الا انها دال الشرع وجوب الفاتحة وغير ذلك حتى يلزم التخصيص
والظاهر ان هذا الشارح والوسط اوسط فيمكن دخولها في الملتزم او
رد عليه بما حاصله ان الملتزم مقيد بالنذر وشبهه والمتعارف من شبهه
العهد واليمين فدخول الاحتياط والقضا فيه غير داخل نعم في عبارة الذكرى
حيث قال والملتزم بسبب من المكلف ربما يدخل في ذلك الملتزم وخروجه اخص
ولا يخفى ان بعد تسليم ظاهر عبارة الذكرى على دخولها في الملتزم حمل قوله وشبهه
في هذا الكتاب على اى سبب كان غير بعيد فان كان خروجا عن متعارف القوم
فان قلت يمكن ان يكون قوله وشبهه عطفا على الملتزم قلت هذا ايضا خروج
عن المتعارف وبعيد نعم يمكن ان يقال قيد الملتزم بكونه سببا من المكلف
وكون تمام افراد القضا داخلا وكذا صلوة الاحتياط مشكل اذ سبب القضا يمكن
ان يكون نوما او غيره مما لا دخل للمكلف فيه وكذا سبب الاحتياط عروض شك ليس
باختيار المكلف والقول بان سببية المكلف من حيث عدم تحفظه من وقوع
موانع الصلوة وعدم تحفظه من النسيان بعيد عن الصواب ولو وجه
وجيه اما الثاني فلا خفاء فيه اذ هو ما والمقضي في الشرع الاحكام لا الكتابة
الواجبة لا ولا اثر في خارج الوقت كما ذكره الشارح واما الاول فظاهر صدق
الملتزم عليه فان الملتزم صادق على كل صلوة الا ان في اطلاق شبهه عليه بعد لقد
مضى ذكره وافاد الشارح في شرح الالفية انه لما كان الاحتياط لسبب اجنبي من جانب
المكلف

الكلف وهو عروض الشك اشبه النذر ولا يخفى ما فيه ثم الظاهر ان اطلاق اليومية على
الاحتياط بعيد فان امره دائر بين ان يكون جزء من اليومية احتمالا او صلوة
مستانفة وعلى التقدير بن لا يصدق اليومية عليه فالاولى ادخاله في الملتزم
لا في اليومية خير موضوع يمكن قراءته بالرفع على الوصف يعني ان صلوة
خير وضع وقرر للناس ويمكن قراءته بالجر على الاضافة اى خير ما وضع للناس
ولعل التفريع فمن شاء استقل بدل على المعنى الاول فلو قال لربما الا لعل
غرض المصنف رة دفع توهم عود الضمير الى اليومية وايضا فالعبارة مشتملة
على ذكر العلة لسقوط النافلة فانها على ما يفهم من الاخبار دفع الفريضة
والمراد لا يخفى ان الشرايط المذكورة لما كانت شروطا لمطلق الصلوة حتى الاموات
في الجملة اى بتكلف وتجوز كما يأتي فيجوز رجع عود ضمير شروطها الى الصلوة مطلقا
الصلوة واستثني الاموات من حكم بدليل اوعلى التغليب ويخدش هذا الحمل ان
الشارح ره سيذكر بيان هذا الحمل ان الطهارة من الحدث والخبث وكذا الوقت ليس
شرطا في الاموات فان كان بناء هذا الحمل على خروج الاموات من الحكم فلا
يحسن رده لاجل خروج الاموات ويمكن على بعد ان يكون مراده انه يمكن
جعل الضمير راجعا الى مطلق الصلوة بناء على كون صلوة الاموات صلوة مجازا
كما اختاره فانه لم يكن مختار المصنف على ظاهر كلامه فكان حمل كلامه على ما هو
الحق عنده ويمكن حمل كلام المصنف عليه واورد عليه عدم ملائمة تخصيص الوقت
باليومية ثم ذكر انه غير ملايم لهذه العبارة ايضا اذ الظاهر على تقدير عود الضمير

الا المطلق ان يتمحل السبقة تماما فليس شاملا لبعض الاجزاء الا بتكلف وبالجملة
فالكلام لا يخلو عن شيء فتدبر   سبقتيه ان لا يكون صلاتها في آخره قلت يمكن
ان يكون ابتداء شروعها آخر التقدير وهو ان يكون قد صلى الظهر ظانا دخول
الوقت ثم دخل الوقت في اثناء الصلاة اذ بخروج الكل يظهر العصر فلا يتوقف
على فساد الظهر قلت هذا الفرض يمكن ان يكون داخلا في الفراغ مخصصا اذ
هنا صيق الفراغ فيمكن ان يكون داخلا في التقدير بناء على ان يكون المراد
الفراغ بعد التلبس في الوقت   تماما فان العشاء المقصورة لا يستوعب وقت
المغرب   تا سر الافعال اذ لو نسى بعض افعال العشاء ساوى الوقت المغرب
او النقص منه لم نصح منه   بل يختل العصر ليس اختصاص العصر باخر الوقت
مثل اختصاص الظهر باوله على ما افاده الشارح فانه اعتبر في اول الوقت حالة
من خافة وبطوء ولا شك ان في آخر الوقت يقضي اقل الواجب الا ان يكون
المراد من البطوء الحالة التي لا يمكن المكلف تركها من بطوء القراءة وبطوء
الحركات ولكنا عينا في اول الوقت تحصيل الشرائط فلو لان فائدة يكون آخر
الوقت المختص بعضه ما يحصل الشرائط آخر الوقت لا يعتبر سوى هذه الركعات
ما عينا لكونها لفظا واحدا اي عبر عنهما بلفظ الظهرين ولم يقل وقت الظهر
والعصر اذ استعداد وقت مجموع اي الظهرين ووحدة الضمير وتخصيصا على ان
اللفظ واحد من حيث هو مجموع اي من حيث اعتبر الظهران فعلا واحدا هو
المجموع من حيث هو مجموع الى الغروب الى آخر الكلام وحاصل الكلام ان الحكم

باستعداد

باستعداد وقت يجيء فيه اجزاء الا غاية تكون غاية لبعض الاجزاء الاخير متعارف
شايع فلا يلزم منه استعداد باقي الاجزاء اليها بل قد لا يمكن الحكم باستعداد وقت
العصر الى الغروب مع عدم استعداد وقت اجزائه اليه فان قلت لو كان العبارة
وينتهي وقت الظهر والعصر لا يمكن توجيهها ايضا بان المراد استعداد الوقت المنسوب
الى الظهر والعصر فان كان ينتهي الى العصر باعتبار تمام الاجزاء والى الظهر باعتبار
بعضها الا يبعد كان يمكن اعتبار العطف مقدما على الحكم فكان دليلا الوحدة اللفظ
قلت غير ضرورة ان وقت الفعل الواحد لا يلزم ان يكون وقتا لتمام اجزائه ويصح اطلاق
ان الوقت وقت الفعل حقيقة فيصح ان الوقت ممتد الى كذا حقيقة وان لم يمكن
اتيان تمام اجزاء الفعل الى الغاية بخلاف الحكم باستعداد وقت فعلين اذ لا يصح
هذا الحكم فيه الا بارتكاب مجاز وتحقق في المقدرة لما عبر عن الظهرين بلفظ واحد
فقد اعتبر كونهما فعلا واحدا فصح حكمه باستعداد حقيقة وليس غرض الشارح انه
لو لم يعبر بلفظ واحد لم يمكن توجيه العبارة   اما اللغوية فلا نزاع باطلاقها
اي سواء بقي من الوقت قدر ركعة ام لا الا ان يتلبس بركعتين فيتمها مطلقا
سواء كان الوقت يتسع ركعة ام لا دخل الاطلاق الثاني على الركعتين الاوليين او
الثانيتين بعيد   ولو بالصعود لا يمكن ان يكون فرضا خفيا المستقر اي
لو كان المستقر لصعود جبل او سطح فكان الصعود بحيث لا يحتمل عادة ويمكن
ان يكون فرضا خفيا للفقرة على التوجيه بعض مستقر اي العين فرضا لبعضه
على التوجيه الا العين فلا يكون لمستقر وان لا في المقدرة لصعود جبل وسطح اذا

كان يحتمل عادة ولا احتمال اخر بالنظر الى العقل والثاني بالنظر الى الشرع وهو السمت
الذي يحتمل كونها فيه اي في كل جزء منه فلا يصدق على ما يزيد عليه فان من قطع
القيد الثالث مثلا لو كان الخط الذي يجوز التوجه الى كل جزء منه عشرة اذرع وزدنا
عليه عشرة يصدق على العشرين انه خط نقطع بعدم خروج الكعبة عنه ولكن لا
يصدق عليه انه يحتمل كون الكعبة في كل جزء منه واما فائدة القيد الاخير فاخراج
بعض الخط الذي يجوز التوجه الى كل جزء منه اذ يصدق على بعض هذا الخط انه يحتمل
كون الكعبة في كل جزء منه وليس في كل جزء منه وليس هذا البعض قبلة والا لم
يجز الانحراف عنه فان المراد من القبلة ما يجب التوجه اليه ولا يجوز الانحراف عنه
ولهذا يحكم بان القبلة للقريب الكعبة فقط لان الكعبة لا تصدق على اجزائها وقد قيل
انه لا اخراج السمت المجهول لكل واحد من الجهات الاربع بالنسبة الى من يجب صلوته
الى الاربع جوابنا شيء فان قلت لا يخفى في صدق القبلة على كل واحد من الجهات
اذ القبلة ما يجب التوجه اليه وههنا يجب الى كل واحد من الجهات قلت ظ
ان الصلوة لو كانت الى القبلة لم يجب صلوة اخرى فهنا الواجب التوجه الى الجهات
الاربع علم ان كل جهة لا يصدق عليه القبلة واما المراد بالقبلة ما يجب التوجه اليه
فجوابه ان المراد ما يجب التوجه اليه بالذات وههنا وجوب التوجه الى الاربع
جهات من باب المقدمة او غير ذلك هنا وقال في شرح الوسائل بعد ذكر التعريف
واحترز بالقيد الاخير عما بدل امارة يجوز التعويل عليها شرعا عن التخيير
في الجهة لعدم علم علاماتها ولفقدها لحالة الغيم فانه يجوز في كل جزء من جميع

للجهات

٣٨

الجهات كون الكعبة مسامتة فلولا القيد لزم الاكتفاء بصلوة الى اي جزء شاء
من الجهات الاربع وكذا التخيير في جهتين او ثلاث منها ونحوه وقال في المسالك بعض
ومراده اخراج مجموع الجوانب الاربع عن الجهة لا بعضها فان الجهة يصدق على المجموع
لا على بعضه ثم لا يخفى انه ان كان السمت بحيث يظن كون الكعبة في بعضه ويحتمل
كونها في البعض الاخر في لا اخفاء ان القبلة تكون البعض الذي يظن كون الكعبة فيه
لا البعض المحتمل كون الكعبة فيه مع ان الجهة يصدق على المجموع دون البعض اذ يصدق
على المجموع انه الذي يحتمل كون الكعبة في اي جزء منه ويقطع بعدم خروج الكعبة عنه
ولا يصدق على البعض المظنون كون الكعبة فيه انه يقطع بعدم خروج الكعبة عنه
والجواب ان المراد بالقطع القطع الشرعي المستند الى الامارات الشرعية وكذا
المراد من الاحتمال الشرعي ولا يصدق في مثال هذا على جميع الخط انه يحتمل كون
الكعبة في كل جزء منه اذ لا يحتمل كون الكعبة في الجزء الغير المظنون كونها فيه وبهذا
الجواب يظهر فائدة اخرى لعبارة يجوز التعويل عليها شرعا اذ لو اخرج
لح فان قلت استقبال العين لا يلزم اخراج خطوط متعادية من موافقا المصلين
وكذا اما جعل علامة بل يلزمه اخراج خطوط من موافقا المصلين مثلا في قبة في
الكعبة فاذا امكن استقبال الكل واحد من الصف القطب مثلا وهو نقطة ما
استقبال الكل لعين الكعبة امكن مثلا لو كانت الجهة نقطة الجنوب فكل من يجعل
الجدي حالة الارتفاع والانخفاض بين الكتفين يكون مستقبلا لنقطة
الجنوب حقيقة وان زاد الصف ما زاد لكن لا يكون الخطوط الخارجة متوازية

بل مثلا في نهاية القطب الجنوبي قلت عن ضرورة انه لو وقفنا الصف المستطيل الذي
يزيد مواقف المصلين فيه على جرم الكعبة بحيث يكون الخط الخارج من بين
قدمي المصلي ذاهبا الى سمت القبلة متوازيا للخط الخارج من موقف مصل
آخر وهكذا في كل مصل فلا شك انه في هذه الصورة لا تصل الخطوط جميعا الى الكعبة
والا لخرجت عن كونها متوازية فيلزم الحكم ببطلان صلاة بعض الصف ولا قائل
به وبمثل هذا الدليل يبطل كون المسجد قبلة الحرم والحرم قبلة الافاق اذ يمكن
فرض صف يزيد على الحرم ثم نقول لا حاجة الى التوازي واعتبار كون الصف ازيد
من الكعبة اذ نقول ان المصلين في المسجد اما ان يكون الخط الخارج من موقف
احدهما الى المسجد موازيا للخط الخارج من موقف الاخر الى المسجد او موضوعا
على التباعد منه او موضوعا على التقارب منه ففي الاول الحال كما ذكرنا
فلا بد من التكميل من اعتبار زيادة الصف[2] بل يتم الكلام على الشقوق الثلاثة
جميعا اما في صورة زيادة الصف فالامر ظاهر فان الخطين على فرض توازيهما
لم يكونا واصلين الى الكعبة فكيف فرض كونهما موضوعين على التباعد واما
في صورة كون الصف مساويا للكعبة فلان الخطين عند وصولهما الى الكعبة
يكون البعد بينهما الذي اكثر من البعد بينهما عن الصف وهو ظاهر واما
اذا كان الصف اقل من الكعبة فلان الخطين اذا كان بينهما في موقف المصلين
ذراعا ويزيد البعد بينهما في مسجد بينهما شعيرتين ولنفرض بين الموقف
المسجد ذراعين فنقول لما ازداد البعد بين الخطين في ذراعين شعيرتين

على الكعبة وعلى الثاني لا حاجة الى اعتبار زيادة الصف منه ٣

فظهر

ظهر ما ازداد ذراع يزيد شعيرة ففي سبعة اذرع يصير البعد اصبعا ففي مائتي ذراع
يصير البعد ذراعا بل في اقل منه ففي الف ذراع يصير البعد خمسة اذرع ففي الفين
يصير البعد ستين ذراعا وهكذا فظهر انه لا يمكن وصول الخطين الى الكعبة واما
اذا كان الخطان موضوعين على التقارب فلان الخطين بعد خروجهما يتلاقيان
قبل الوصول الى الكعبة ثم يخرجان موضوعين على التباعد ويزيد الانفراج بينهما فلا
يصلان الى الكعبة في اكثر البلاد واكثر الفروض لتوضيح الامر نفرض مثلا فنقول اذا كان
البعد بين المصلين مائة ذراع وانحرفا عن التوازي الى التقارب بمقدار شعيرتين
كل منهما بمقدار شعيرة فالخطان الخارجان من بين موقفيهما الى المسجد بهما اذا
امتدا يتلاقيان بعد مضيهما سبعة الاف ومائة ذراع ثم يخرجان على التباعد
فاذا وصلا الى سبعة الاف ومائة ذراع يصير البعد بينهما مائة ذراع مثل ما كان
اولا ثم اذا مضيا الى سبعة الاف ومائة ذراع يصير البعد بينهما مائتي ذراع وهكذا
يصير البعد فاذا كان بين المصلين اقل من مائة ذراع يصير موضع التلاقي اقرب
ويزيد البعد بعد خروجهما عن موضع التلاقي بمثل ما ذكرناه والبرهان على
ما ذكرنا موكول الى الهندسة وليس هنا موضع ذكره انما ذكرنا هاهنا ما يليق بالتكلم
على موافقة القوم رضوان الله عليهم ثم لما كان التحقيق مطلوبا لم نبال بالخروج
عن ضابطة الاقتصاد بل نزيد على ما ذكرنا ونقول بناء على كروية الارض ان
كل شخص اذا قام على الارض يكون على طرف قطر من اقطار الارض ويكون الخط
الواصل من راسه الى قدمه واصلا الى مركز الارض ويمكن فرض دائرة عظيمة تمر

بشكل القايم وراء فكل من قام بحو هذه الدائرة يكون مواجها لقطبها بالغ الصف
ما بلغ وتكون الخطوط الخارجة من مواضع اقدامهم الى القطب متلاقية فيه غير متوازية
ثم لعل التجاوز عن القطب فيتباعد بعضها عن بعض واذا عرفت هذا فنقول لا
يخفى ان البعد بين المصلي والكعبة اما ان يكون ربعا من محيط الارض او اقل او
اكثر فعلى الاول لابد من تلاقي هذه الخطوط في الكعبة فان الكعبة تكون قطبا للدائرة
المارة بمواضع اقدامهم ويكون كل واحد من المصلين مواجها لاصل الكعبة
بل النقطة المتوسطة منها ولو كان الصف واقعا على تمام العظيمة المذكورة وعلى الثاني
يكون الخطوط المذكورة متقاربة حتى تتجاوز عن الكعبة ثم تتلاقى هناك فلا يمكن
تلاقيها في نفس الكعبة فاذا انعقد صف بقدر اربع امثال الكعبة ويكون البعد بينه
وبين الكعبة اقل من الربع فانه لا يمكن وصول بعض هذه الخطوط الى الكعبة نعم
معظم المعمورة لا يكون الخطوط الخارجة من مواقف المصلين الى القبلة واصلة
الى الكعبة وعلى الثالث تكون الخطوط متلاقية قبل الوصول الى الكعبة ثم يتباعد بعضها
عن بعض ويمكن وصولها الى الكعبة في بعض الامكنة في الصف القليل فظهر
انه في الاكثر الاماكن لا يمكن وصول الخطوط الخارجة من الصف الطويل الى الكعبة
وفوق هذا كلام اخر وهو انه اذا كان بين الصف والكعبة ربع العظيمة ففي
الفرض الاول يكون جميع الصف مواجها لنفس الكعبة كما ذكرنا لكن لا يكون الخطوط
المارة بين مواقفهم ومساجدهم واصلة الى الكعبة وكذا اذا كان البعد بين
الصف وبين الكعبة اكثر من ربع العظيمة لا يكون شيء من الخطوط الخارجة

وهو

واصلة الى الكعبة واذا كان اقل من ربع العظيمة فقد يكون واصلة وقد لا يكون
واصلة وبراهين ذكرناه لولا اسطانها فظهر الحال على تقدير كروية الارض وعلى تقدير
عدم كروية الارض يكون الحال كما فصلنا سابقا وكلام الشارح كانه مبني على عدم
كرويتها فان قلت يمكن ان يكون صلوة كل واحد من الصف صحيحا لان الآن
القبلة عين الكعبة ولان البعض خارجا عنها اذ لا يقطع بان الخارج عن القبلة
ايهم منهم والاختلاف الاجتهاد في القبلة بحيث يعلم خروج احد المصلين عن
جهة الكعبة ايضا فانه لا يعلم بطلان صلوة احد قلت ليس هذا مثل ما ذكرت
فانه في فرضنا مناط ظن الجميع علامة واحدة بخلاف ذلك الفرض والفرق
يلزم بطلان صلوة الماموم في الفرض المذكور اذا كان بينه وبين الامام ما
يزيد على جرم الكعبة اذ احدى الصلوتين خارجة عن الكعبة اما باعتبار
احدى اي في خصوص تلك البقعة والا فالعلامات ايضا مناط الاجتهاد
الرصدية علامة الكوفة فيه انه لم يرد النص بها لاجل الكوفة بل غاية ما فيها
ان الراوي وهو محمد بن مسلم كوفي وقد روى عن احدهما عليهما السلام حين سأله
عن القبلة فقال ضع الجدي في قفاك وصل ولا يخفى بعد ان يكون المسؤول
عنه قبلة اهل الكوفة لاجل وجود محراب المعصوم فلم يحتج الى السؤال وايضا
ليس في الرواية جعل الجدي خلف المنكب الايمن ففي العبارة نظر او مسامحة
او الخافقان اصطلاحا فقد يغاير الخافقان المشرق ومغرب الاعتدالين [2]
لا مشرق اصل نقطتي الاعتدالين ومغربيهما وهو خلاف المشهور ففيه

[2] يقال هذا اذا كان المراد بهما
مشرق الشمس ومغربها وحاصلها
احد الاعتدالين ح

لشايع لعل بنائه على العرف انتهى الفساد الا انه يخفى انه اذا جعل المشرق والمغرب
الاعتداليان على اليمين واليسار كان المواجه لنقطة الجنوب وكذا الحال في مشرق
كل مدار ومغربه ولو جعل مغرب مدار الحمل على اليمين ومشرق مدار الجدي على اليسار
يكون منحرفا عن الجنوب الى المغرب ولو جعل مشرق الاعتدال على اليسار ومغرب
الجدي على اليمين يكون منحرفا عن الجنوب الى المشرق بقدر الانحراف السابق ولو
جعل مغرب السرطان على اليمين ومشرق الجدي على اليسار يكون الانحراف نحو المغرب
بكثير ولو عكس كان الانحراف الى المشرق ولو عممنا المشرق والمغرب بحيث يكون
المشرق شاملا لكلها بين الشمال والجنوب الواقع في سمت المشرق وكذا عممنا
المغرب شمل الانحراف الى المشرق والمغرب بما يكون اقل من ربع الدور ومراده
بالجهتين العرفيتين ما ذكرناه اخيرا فلا يخفى انه اذا قيد المشرق والمغرب بمشرق
كل نقطة ومغربها رجع الى الجهتين اصطلاحا وان لم يقيد يصير الامر كما صورنا
ويكون ملحقا لها تارة بعلامة الشام حيث يكون الانحراف الى المشرق بقدر
انحراف قبلته وهو محذور ويكون ملحقا لها بعلامة العراق حيث يكون الانحراف
بقدر قبلته وهو محذور من حيث عدم موافقة العلامة الاخرى وقد يكون
الانحراف زيادة عنهما او سمتي المشرق والمغرب وهو محذور فقول الشارح في تفسير
الفساد الا ان يكون المراد كلا من المشرق والمغرب محذور كما ذكرنا
وصورنا او يكون المراد ان الالحاق بعلامة العراق وان لم يكن محذورا لكنها الفساد
منتشر من حيث عدم تعيينه واحتمال الطرفين بالثلاثة الامور تدبر عفى الله عنه

قيلا

٤١

قيلا ذكره في روض الجنان الموصل قبلته مناسبة لنقطة الجنوب فان انحراف اوساط
العراق كبغداد والكوفة ثلاثة وثلثون جزءا وان انحراف البصرة على اوساط العراق
بازيد من ستة اجزاء فهذا الحكم بقبلته والمذكور في الزيجات ان انحراف بغداد والكوفة قريب
من خمسة عشر وان انحراف البصرة يزيد على ثمانية وثلثين فيكون التفاوت كثيرا ومع
اعلم ما قال يفضل الشارح الذي صرح به في روض الجنان ان انحراف اوساط العراق
عن الجنوب الى المغرب ثلاثة وثلثون جزءا وان انحراف قبلة دمشق عن الجنوب الى
المشرق احد وثلثون جزءا او قال هذا هو السر في جعل الجدي للشامي خلف الكتف
وللعراقي خلف المنكب الايمن والمذكور في الزيجات ان انحراف الشامي يوافق انحراف
بعض العراق وانحراف بعضها ينقص عن انحراف بعض العراق وانحراف بعضها يزيد
على انحراف بعض فان قيل باعتقاد هذا التفاوت صح الحكم بان الشام بجعل الجدي
خلف الكتف وخلف المنكب معا والا يجوز الحكم على البلاد فظهر صحة قول العلامة ونظر
ان قول الشارح ان انحراف الشام لا نظير له الا دمشق ان ذلك لانه فان علامة
العراق لما كانت جعل الجدي المشرق والمغرب على اليمين واليسار كان قبلته نقطة
الجنوب وجعل الجدي هنا العينين يقتضي استقبال نقطة الشمال ولا يخفى ان جعل
سهيل غايبا بين الكتفين يقتضي الانحراف عن الشمال الى المشرق وجعل الجدي
خلف المنكب الايمن يقتضي الانحراف عن الجنوب الى المغرب لكن الانحراف هنا اقل
من الاول فان لم يلتفت الى هذه الزيادة صح ان المقابلة للعراق بالنسبة الى العلامة
الثانية ايضا بقي الكلام في صحة ما جعلوه علامة ولا خفاء في ان العلامة الاولى للعراق

تناسب بعضا منه كالموصل والعلامة الثانية تناسب بعضا اخر كالكوفة او البصرة وذلك
جعل الجدي بين العينين يناسب بعضا من اليمن وجعل سهيل غاربا بين الكتفين
يناسب بعضا اخر منه فان قبلة بعض بلاد اليمن نقطة الشمال وبعضها مائلة
عن الشمال الى المشرق لكن التناسب لا يبلغ مثل الكوفة فانه لانحراف مغيب سهيل عن
نقطة الجنوب فان انحراف قبلة ابيدع انها اكثر انحرافا قريب من احد وعشرين درجة
وبعد مغيب سهيل فيها عن الجنوب قريب من ستة وثلثين درجة فالتفاوت بقدر
خمسة عشر درجة وفي حضرموت وهي بقرب من اليمن وانحراف القبلة قريب من ثمانية
عشر درجة وانحراف مغيب سهيل فيها قريب من خمسة عشر درجة فلما ذكرنا
لمناسبة وطريق تصحيح كلامهم اما بانهم ذكروا علامات العراق مثلا مجملا ولم يبينوا علامة
العاملة او يقال بعد حجهم اعتقاد هذا التفاوت والاتساع للجهة فلا وان وفق بحق و
الثاني بكلام الحق فان جعل الجدي طالعا لا يخفى ان جعل الجدي بين العينين
انما يقتضي استقبال نقطة الشمال اذا كان الجدي على دايرة نصف النهار وهو غاية
ارتفاعه وانخفاضه لا حين كونه طالعا وحين كونه طالعا غاية الارتفاع في غاية
البعد من مدارج الشرق وقال الشيخ في روض الجنان ذكر بعد قوله ان من جملة علامة
الشام جعل سهيل عند طلوعه بين العينين ما هذا لفظه وربما توهم ان المراد بطلوعه
غاية ارتفاعه وهو غلط فاحش ناش من عدم معرفة الفرق بين الطلوع وغاية
الارتفاع وبينهما غاية التباعد كما لا يخفى على من اطلع ادنى اطلاع على مصطلح القوم
انتهى وايضا ما لمناسبة على حمل كلامهم على غاية الارتفاع والايراد عليه والاشارة

في روض

في روض الجنان جعل علامة اليمن جعل الجدي وقت طلوعه او انخفاضه بين العينين
وجعل سهيل عند افوله او مغيبه بل قبل اختفائه في المغيب عند كونه على الدائرة بين الكتفين
وعرض تصحيح جعل العلامة علامة لليمن مع ان قبلته نقطة الشمال فقوله ان القبلة في
بعض اليمن نقطة الشمال وفي بعضه قريب منه فيمكن ابقاء العلامة على ظاهره
لكن يرد عليهم ان جعل الجدي طالعا بين العينين يقتضي الانحراف عن نقطة الشمال
الى المشرق اقل مما يقتضيه جعل سهيل غاربا بين الكتفين فان مدار الجدي اصغر
من مدار سهيل بكثير الا ان يقال باعتقاد هذا التفاوت لكن قولهم في علامة العراق
جعل الجدي في غاية الارتفاع والانخفاض يرشد الى عدم ملاحظتهم هذا الاعتقاد
او يرد على التوجيهات تماما ان الجدي في اليمن ابعد الظهور مثل بلادنا فلا
معنى للتقييد بكونه طالعا ويمكن حمله باعتبار الشرح تصحيح كلامهم على غاية الارتفاع
لكن لا يساعده ما نقلنا عن روض الجنان ولهذا يحتاج الاجتهاد في نفس الجهة ما يحتاجه
[illegible] انه لو اجتهد فادى اجتهاده الى مخالفة قبلة البلد يمينه او يسرة جاز العمل
به فقد روى ان ادى الظن الى مخالفة الجهة لم يجز العمل بالاجتهاد الا ان نعهد التحري الى القطع
بالمخالفة قال في المدارك بعد نقل اجماع الاصحاب على جواز التعويل على قبلة البلد
وقد قطع الاصحاب بعدم جواز الاجتهاد في الجهة والحال هذه لان الخطاء في الجهة مع
استمرار الخلق وانقيادهم ممتنع اما في التيامن والتياسر فالاظهر جوازه لعموم الامر
بالتحري وربما قيل بالمنع منه لان احتمال اصابة الخلق الكثير اقرب من احتمال اصابة
الواحد وهو ضعيف انتهى وقريب منه كلام الذكرى فلا يخفى ان الحكم الكلي بالاجتهاد

فذلك ولا اتجه ان يقال انما كان المانع من الاجتهاد في الجهة ان التعويل على قبلة
البلد انما كان اجماعا كان قطعا والتعويل على الامارات مفيد للظن فلا يعدل عن
القطع اليه لزمه ان لا يجوز التحري في التيمن والتياسر الا بما لا يخالف قبلة البلد بناء على
الاشتباه في الجهة لا يخفى ان من شهد العدل جائز بدون التحري فالكفاية في هذا
الاستثناء وايضا كيف يصح قوله لعموم الامر بالتحري فان الامر بالتحري انما هو حين عدم
العلم وان كان المانع هو ان الظن الحاصل بالتحري لا يعادل الظن الحاصل باستمرار
الخلق والتقادم فيرده عليها انه كثيرا ما يكون الظن الحاصل من الاعتبارات اقوى من
اتفاق اهل قرية قليلة السكان غير عالمين بالمسائل ونحوه لا التفت الذي
يوجهون اليه من نام والمقتدرة وغيره الخ قال في شرح الرسالة لو تعذر العلم
ففي الرجوع الى المستور بل الى الفاسق مع سفره بل والى الكافر مع تعذر المسلم وجهان
اقربهما عند المصنف في الذكرى ذلك في الاخيرين مع قطعه بالرجوع الى الاول ثم ذكر
بعد استشكاله في كلام وما اختاره المصنف من جواز التقليد للاعمى والعامي
مع احد الشرطين هو المشهور بين الاصحاب وللشيخ قول بوجوب الصلوة عليهما
باربع جهات وهو الاحوط واما العامي الممنوع لعارض فقد اختلف فيه في جواز
تقليده او صلوته الى اربع جهات وقد اختلف فيه كلام المصنف والعلامة فقد ذهب
المصنف في البيان والعلامة في المختلف والقواعد الى الاول كما في هذه الرسالة
وذهب المصنف في الذكرى والعلامة في كثير من كتبه الى الثاني انتهى الى ما ذكره
ونقلناه ملخصا لان الصلوة كلما يستلزم الخ اورد عليه ان هذا الغرض

يحصل

يحصل بالصلوة الى ثلث جهات بحيث يتساوى الزوايا الثلث الحاصلة فانه اذا صلى
كذلك يكون الواقع بين كل خطين منها مائة وعشرين درجة من الدور
فان كان القبلة احدى النقاط الثلث فذاك وان كان نقطة في الوسط بين ا
لخطين واليسار فلا يكون في الوسط الى احدى النقاط اقرب فلا يبلغ الا
انحراف قدر ستين درجة فلعل ما ذكره على سبيل الاستظهار [illegible] في كلام
سيجئ لتوقف الصلوة الخ لا يخفى انه لو كان التوجه الى ما يخرج عن القبلة بما
يبلغ اليمين واليسار جائزا في حال العمد والاختيار كان هذا القول سائغ
لما بعد [illegible] فلا اذ لو بني الكلام على ان الزيادة عن صلوة واحدة واجبة من باب
المقدمة لزم ان يجب الصلوة الى جهات عديدة بحيث يكون احدى هذه الصلوة
الى السمت الذي يجوز اليه الصلوة عمدا والشارح اليه بحيث يجوز الانحراف
عن القبلة بمقدار ثمن الدور مثلا وكان الانحراف بما لا يبلغ اليمين والشمال غير
موجب للاعادة بعد تبين خطاء الظن لا يستلزم جواز التوجه اليه اختيارا
كالتوجه الجهتي وهذا ظاهر وتفصيل الكلام ان الاقوال المنقولة لا تزيد على ثلثة الصلوة
الى اربع جهات وهو المشهور بل ظاهر المعتبر [illegible] نقل عنه دعوى الاجماع والصلوة
الى اي جهة شاء وهو قول ابن ابي عقيل وجماعة والقرعة وهو قول ابن طاوس
والظاهر ان مراده القرعة بين الجهات الاربع [illegible] فلو كان المراد القرعة بين
جهات يصح الصلوة اليها اختيارا [illegible] لا يبلغ حدا لا ينتهي
القرعة [illegible] فالصلوة الى اربع جهات مجزية على جميع الاقوال فتعين [illegible]

الذي شرعليها لكن لا على الطريقة التي ذكرها الشارح وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الصلوة
لاثلث جهات وبينها الى الاربع جهات فظهر ان الصلوة الى الاربع مجزية دون الثلث
وان قل اي وان كان التجاوز عنها الى جهة القبلة قليلا   والاقوى الاعادة
في الوقت اي لا في خارجه مطلقا سواء كان الانحراف الى المشرق والمغرب او الى دبر
القبلة وليس المراد بالاطلاق ان من كان صلوته باليمين واليسار يعيد في الوقت
فان الحكم بعدم لزوم الاعادة هنا اجماعي عند الاصحاب وانما الاشكال ان حكم الشرق
والمغرب والمستدبر سواء يعيدان في الوقت لا في خارجه لضعف مستند التفصيل
فهو رواية عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام في رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو
في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب
فليحول وجهه الى القبلة حين يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع ثم
يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة ولما كانت الرواية ضعيفة السند لاشتمالها
على جماعة من الفطحية ومتنا وهو ظاهر لم توجب تقييد الصحيح المتناول باطلاقه
موضع النزاع اي حسنة الصحيح فان الدال على ان الاعادة في الوقت دون خارجه عدة
روايات   وعلى المشهور كلما خرج عن دبر القبلة الى ما يلي باليمين و
الشمال يجزي بها فيعيد في الوقت لا في خارجه وما خرج عنها الى القبلة يلحق
بها فلا يعيد مطلقا فان قلت على ما اخترته وجعلته اقوى الحكم ايضا كذلك لا يعيد
فيما خرج عن دبر القبلة اليها الا في الوقت ولا يعيد ما خرج عنها الى القبلة اصلا
قلت ليس ثمرة الفرق بين المشهور وبين قوله في الحكم بل الفرق ان على المشهور

يفرق

يفرق الحكم بين ما خرج عن القبلة الى اليمين والشمال وبين ما خرج عن دبر
القبلة اليهما فيلحق احدهما بالقبلة والآخر باليمين والشمال فلا يلحق بدبر القبلة
بخلاف القول المرضي فان فيه ما خرج عن القبلة الى اليمين والشمال وبين ما خرج
عن دبر القبلة اليهما فيلحق احدهما باليمين والشمال فلا يلحق بدبر القبلة بخلاف القول   بالقبلة والآخر
المرضي فان فيه ما خرج عن القبلة الى اليمين والشمال يلحق بالقبلة وما خرج عن دبر
القبلة اليهما يلحق بدبر القبلة اذ الفرق بين دبر القبلة وبين اليمين والشمال
والمشهور تقييد الحكم والمراد ان الحكم بان عورة الرجل القبل والدبر مشهور
ومقابل المشهور قول ابن البراج وحيث بان عورة الرجل ما بين السرة والركبة
او الى نصف الساق فالقول الاول مشهور بعد شمول قوله لا كلام ان عورة الرجل القبل والدبر
والظاهر ان المراد بالقبل القضيب والانثيان وبالدبر نفس المخرج اشهر فيما ذكر
ويمكن ان يكون قول الشارح والمشهور تقييدا للقول والمراد بالقبل الخ ويكون مقابل
المشهور ان المراد من القبل والدبر ما بين السرة والركبة وغير ذلك   وفي
جواز كشفها انه يقتضي حمل العبارة على ظاهرها وجعل المرأة شاملة للامة
وجعلها الا استثناء للكشف وحينئذ فالعبارة على لزوم سترها لجميع البدن
الا ما استثني لا يكون العبارة شاملة لغير البالغة والامة خصوصا اذا جعلنا
صلوتها تمرينية ويمكن استنباط حكمها من قول المصنف فيما سيأتي من سقوط
لزوم سترها عن الاصوب جعل المرأة بمعنى الانثى شاملة لغير البالغة
وجعل ما سيأتي استثناء لحكمها من ستر الرأس بل المطلق او هو مورد النقض

رواية ابي جعفر عن الصادق عم سئل عن امرئة ليس لها الا قميص ولها مولود (قال)

فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في يوم مرة وحمل الشهيد المولود على الجنس

على ما هو الظ ولذا قال بل مطلق الولد وحمل قوله ليس لها الا قميص على عدم التمكن

على غيره اقتصارا في الحكم المخالف للاصول على المتيقن واما الحاق المربي فباعتبار

السؤال عن المرئة من حيث المتعارف فلا تنافي قوله فيكون ذكر المرئة على سبيل

المثال واما الحاق الولد المتعدد فباعتبار شمول لفظ ولها مولود للولد المتعدد

لكن الظ حمل قوله والمرئة اشارة الى ضعف الحاق اما الاول فظ واما الثاني

الثاني فلان الظاهر ان المراد بالمولود الواحد فلتضاعف النجاسة في المتعدد

وكون الحكم على خلاف الاصل واما التقييد بالبول فظ واما وجه عدم التقييد

فباعتبار ان ذكر البول كناية عن الحدث على ما هو المتعارف في كل عرف حيث

يستهجنون التصريح بالنجاسة فيعبرون عنها بالبول وعرفت هنا ما هنا

الكلام دفع ما يتوهم ظاهرا من كلام الاصحاب في امثال هذا المقام حيث يخرجون

من ظاهر النص فيتوهم انهم عملوا بالقياس وحاشاهم عن ذلك وانما نظرهم

الى امثال ما ذكرنا من الاعتبارات ولا يتعين عليه الصلوة الخ لا يخفى ما في

العبارة ان الانسب كما قيل تأخير العبارة عن قوله والاقرب بل كان الانسب

ترك هذه العبارة وكذا كان الانسب ترك قوله اما المضطر الا ان يراد

تقديم مفاده على قوله والاقرب فلانه حمل قوله الضرورة على ضرورة عدم

امكان الغسل وحمل قوله وتصلي على جواز الصلوة في الجملة وحمل قوله والاقرب

الى تفصيل المراد ويؤيده ان مراد الشهيد هنا تاخير قيد المضطر عن قوله

والاقرب وذكر حكم المضطر ثانيا وكان منشأ حمله كلام المصنف على ما حمله ذكر

الضرورة بدل الاضطرار وتفريع فيصلي بصيغة فعل المضارع على وضع العفو

لا يدل على المنع من جواز الصلوة ولم يذكر صيغة الامر لكن ايؤيد هنا ما قدمه

من الامور التي يخرج عنها اذ ليس في شئ منها وجوب الصلوة فيما يخرج عنه و

ليس فيها الا من جواز الصلوة وظهر مما ذكرنا ان ما حمل الشهيد كلام المصنف عليه

محمل صحيح والمناقشة في ترجيح احد المحلين على الاخر هينة وان كان الظ

ان المراد بالضرورة الاضطرار ويحمل قوله فيصلي على الوجوب بقرينة ذكر التخيير

في المختار وقال في الدروس ولو اضطر الى الصلوة فيه لبرد وشبهه وليس غيره

فلا اعادة على الاصح ولعدم تمكن من ورده فالاقرب تخييره والخ وهذا يؤيد ما بنا الحق

اذ صرح بعدم الاختيار بعدم الضرورة هنا ويمكن ان يقال الظ ان الحكم بالاتمام

للمضطر انما هو على القول بتعين الصلوة عاريا على ذي الثوب النجس بالنسبة مع

ما اذا لم يتمكن منه لبرد وشبهه وصلى فيه رخصة ثم يعيد مع عدم زوال العذر

ففي هذا يمكن ان يكون المراد انه لا يتعين الصلوة على المضطر باصل الشرع حتى

يمكن القول بوجوب الاعادة لكن لا يخفى بعد قوله ولولا الاجماع على جواز

في المختار عاريا وهذا الكلام منا قشيرة باذعان تحقق الاجماع

على جواز الصلوة عاريا لكنه في شرح الارشاد قال ولولا دعوى المصنف

الاجماع ولم يدع تحقق الاجماع فيمكن حمل كلامه هنا على انه المراد ولو لا

الاجماع الذى نقل نقلة العلامة فانه اجماع منقول بالخبر الواحد فيكون حجة لكن
معقد الاجماع هو جواز الصلوة فيلزم القول بالتخيير حتى لا يكون خروجا عن الاجماع
ويرد عليه فقد بل الشرع الا ان الشهرة اما ان يكون حجة او مرجحا للخبر الدال على تعيين
الصلوة عاديا والا فهى الثانى كيف يصير الجا عدم تعيين الصلوة فى المذهب المخرج على
الاول وكيف يمكن القول بالتخيير فيه خروج عن الشرع وكون المخالفة فى التخيير اضعف
من المخالفة فى التعيين لا ينفع له وكانه ذكره تقريبا لتحقق الاجماع المنقول
فيه ما فيه ثم انه قد ذكره فى شرح الارشاد بعد بيان المسئلة وترجيح التحريم والخلاف
قال نعم فعل الصلوة عاديا للبرد وغيره صح فيه وعلى ما ذكرناه فتحتم الصلوة
فيه هنا دفعا للضرر انتهى وهذه العبارة تشعر بان القائل بتعيين الصلوة عاديا
لا يقول هنا بتحتم الصلوة فيه وفيه بعد الا ان يقال المراد ان القائل بتعيين الصلوة
عاديا لا يحكم بتحتم الصلوة فيه عند الحاجة وهذا يؤيد الحمل الذى ذكرناه بعيد
حمل الفقرة المسلمين على ما هو الاغلب على احوال المسلمين استعمال الذكوة ويرد عليه انه
يمنع بعد تحصيل الظن لجواز مثل ذلك من هذا المرهونة الجهة والاحصول الظن بسبب الاشتهار
فرضا لجواز غير ذلك وعلى تقدير تساوى الظنين لا يكون الظن الحاصل من الشرع
اقوى لا يعارضه ذلك الظن لانه ظن فقد اعتبره الشارع بخلاف هذا الظن هذا او
يحتمل ان يكون المراد ترجيح حمل افعال المسلمين على ما هو الاغلب على احوالهم من
صحة افعالهم سواء حصل الظن بمقتضاه ام لا لعدم تحصيل القطع او العلم الشرعى بخلافه
ويدل على ما ذكرنا ان المقدمة قال فى الذكرى بعد هذه العبارة نعم لو علم ذلك حرم

والحاصل ان الاصحاب يستدلون بمثل هذه العبارة كثيرا مثلا يقولون بناء على صحة العقد
عند فساده ويقولون الظاهر من حال المسلم صحة عقده على انه ظاهر ان فى كثير من الصور
يحصل الظن بنقيضه فاما ان يكون مرادهم ما ذكرنا اولا او ما ذكرنا اخيرا او شيئا
نظائر كثيرة لعلنا نتضح بالحال فيها انشاء الله تعالى فلا تكره الصلوة فيه الا ان ترك
المكروه راجح على فعله مطلقا فلا يلزم ان يكون مستحبا اذ لا دليل عليه بعد رفع الكراهة
على كونه راجحا لكنه قد يطلق عليه المستحب وقد لا يطلق عليه وترك المستحب لا يلزم ان
يكون مكروها وتحقيقه فى الاصول فقول الشهيد فلا تكره تفريعا على استحباب الترك
اشعار بان حاصل الاستحباب هو رفع الكراهة وحاصل المسئلة ان البياض افضل
مطلقا سواء كان فى العامة او الثياب او فى غيرها من السواد والسواد مكروه الا
فى هذه الثلثة الخف لا يحكى الا ايضا اذا لم يلبس غيره والا فتح اذا لم يكن لابسا
غيره اما اذا لبس غيره فقد صرح بالكراهة فلا تحريم ونقل عن الفقهاء عن المسئلة
بانه يكره الثوب الواحد اذا كان رقيقا لم يحك ويحرم اذا كان حاكيا فلم يعف
فى الكتاب اما الحكاية على الوضوح واما الان الكلام فى الساتر فيصير الكلام انه يجب
ترك الساتر الرقيق اذا لم يحك ويحرم اذا كان حاكيا واللثام لا فيه
النقاب بالمرأة وعم اللثام لها وللرجل وجه حرمة النقاب للرجل اما مطلقا او
تلبسا بلباس النساء وهو انه يحرم اذا كان زينة ولو بواسطة او وسائط
فان قلت ينتقض هذا الحد بالوكان الثياب المغصوبة مثلا لا التحمض والتخافف
مثلا الاخرى وغصب المكان فانه يصدق على من يصلى فى الثياب المغصوبة انه ما يعتد

عليه بدو سابط مثلا مغصوب فيلزم بطلان صلوته قلت يجوز تقييد المصلي
فانه ليس مغصوبا للمصلي فان قلت نفرض المصلي غاصبا ولا شك ان حقيقة
البيت المختار في هذا الفرض من غصب بيتا آخر غير ملاصق بالبيت المغصوب في لا دخل
لهذا الغصب في بطلان الصلوة اصلا وجه القول ببطلان صلوته من اجل كون المكان
مغصوبا قلت قيد الحيثية مراد في الحكم يعني انه يجب ان يكون غير مغصوب للمصلي
من حيث انه مصل يعني لا يكون تصرفه في اثناء الصلوة وبعض افعال الصلوة تصرفا
غصبا فقد في المشهور قال الشيخ في المبسوط لو صلى في مكان مغصوب مع الا
ختيار لم تجز الصلوة فيه ولا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن
له في الصلوة لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه انتهى وظاهر العبارة
مع اذن المالك لا يجوز لاحد الصلوة فيه وللمناقشة مجال حيث قال في المشهور وحمله
العلامة على ان المراد انه لا فرق بين الغاصب وغيره ممن اذن له الغاصب في الصلوة
وعلى هذا لا يكون الحكم مخالفا للمشهور لكنه بعيد عن عبارة الشيخ وتعليله بانه
اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلوة فيه فان قلت يظهر من الشرح ان المالك لو اذن
للغاصب لم تجز الصلوة فيه فما وجهه قلت يجب حمل كلامه على ما اشرنا اليه من اعتبار
الحيثية فاذا اذن المالك للغاصب في الصلوة لا يصدق انه غاصب من حيث هو مصل
وح يجب حمل كلام الشارح على انه احترز به عما يكون المصلي هو الغاصب من حيث انه
مصل على ان المكان الغاصب غير المصلي من الحيثية المذكورة سواء كان هو الغاصب
او غيره او يقال لم يذكر حكم ما لو اذن للغاصب اكتفاء بدخوله تحت قوله فان الصلوة

فيه اي المكان المغصوب باذن المالك صحيحة حيث عمم الصحة ولم يقيد بالخروج عن
الغاصب واما ما قيل انه لا يصدق انه مصل في المكان حال كونه مغصوبا للمصلي
فيرد عليه ان اذا كان بيد الغاصب ومشغولا بتصرفاته ولم ياذن المالك لشيء
من تصرفات الغاصب سوى صلوته يصدق انه مصل في المكان حال كونه مغصوبا
للمصلي وان اختص الافضل باجزاء اخر عنه دفع اشكال يورد انه على ما اشتهر من
كون الكعبة وزوايد المسجد الحادثة داخلين في هذا الحكم الا ان الصلوة
في الكعبة مكروهة او محرمة فكيف يكون معادلة بمائة الف بل كيف يكون الكراهة
مساويا للمستحب البالغ في الفضل هذه الغاية الثاني ان الزوايد الحادثة التي لم يكن
في عصر النبي ص وقد اخذ بعضها الجبابرة فكيف يساوي اجزاء المسجد الشريف فاجاب
بان الفضل في هذا العدد مشترك بين كل اجزاء المسجد والافضل يختص باجزاء اخر يريد
فيه تقدير مثل الزيادة على القدر المذكور او معادلته بمائة الف في الجملة ونحو ذلك
وهذا الجواب عن الاول يحد انه المقصود من الكراهة نقصانه عن ثواب اصل
الصلوة لا عن الصلوة الفاضلة لا سيما بمثل هذه الفضيلة بل الجواب ان الكراهة في
العبادة ان كان معناها نقصان الفضيلة فلا يصح لما منع يحصل سوى ان يؤتى بعض
انحاء النقصان كراهة ولا يعم حسنه في ذلك الجزء الا بنص الشارع او بنقله يكون
امثال ذلك لا يجوز ان الكراهة معناها نهي الشارع واما الترجيح في حاصل هذا
التوجيه ليس سوى انه قد اصطلح على اطلاق الكراهة على بعض العبادات لا يبعد الله اه
احد الاحكام الخمسة بل يعني انه وقع من الشارع فيه طلب الاقل واستثناء وليس

هذا مرادا للمقوم ولا ينفع الا ان اطلاق المشرعة لفظ الكراهة بمعنى قلة الثواب لغير
ذلك من المفاسد بل يحتمل ان بعض انحاء الصلاة سماه الشارع كراهة ولكن لا نعلم
خصوصه لان التحديد بضابطة خاصة معينة لكن نعلم ان الشارع حيث قال لا تفعلوا
يكون من تلك الضابطة فمثلا يمكن ان يجعل الضابطة قلة الثواب بالنسبة الى اصل
العبادة وبين ان الصلاة مثلا اصل ثوابها عشرة اجزاء مثلا وقد يزيد الثواب بسبب
عارض كالجماعة والمسجد ونحو ذلك بزيادة مختلفة في الكيفية والكمية وقد ينقص بسبب
عارض عن العشرة الاجزاء وان كان زائدا بسبب عارض آخر مثلا كالصلاة في الحمام
في اول الوقت ينقص من ثواب اصل الصلاة فقد [illegible] ويزيد بسبب اول الوقت فقد يمكن
ليس الزايد والناقص من نحو واحد حتى يتساقطا [illegible] او ينظر الى اصل الثواب بل الناقص
من جنس الثواب الاستحقاقي والزايد الثواب التفضلي والزايد من جنس الكيف
والناقص من جنس الكم او غير ذلك والحاصل انه يمكن القطع بل والظن بان الضابط
اي مرتبة ونحو من القلة وما ذكرناه ابداء مثال واحتمال واذا عرفت هذا فنقول
يحتمل ان يكون للصلاة في الكعبة نقصان في الثواب يجعلها داخلة تحت الضابطة
سواء جعلنا النقصان بالنظر الى اصل العبادة او الى عبادة فاضلة تدبر بقي بعد
كلام ليس هذا موضع ذكرها ويمكن الجواب بان النافلة في الكعبة لعلها معادلة
لهذا النقص وان لم يكن الفريضة كذلك يكون الحكم شاملا للكعبة لكن بعد التخصيص
النافلة واما الجواب عن الثاني فلا اشكال فيه ويمكن التزام مساواته لباقي اجزاء
المسجد بلا تفاوت وان كان بعيدا واما كون الصلاة عند الحطيم افضل فهو تحرز

لا دخل لها باشكال الرواية فتدبر   والتشبيه بما في الحديث ان وجه الشبه امران الصغر والاكتفاء
بالرسم لكن التشبيه بالمخصوص منه من الصغر الغالب والاجمل بيان ان وجه الشبه كلا الامرين
نقل الرواية   والاحرم في المتنجس مطلقا ففيه انه اذا كانت الصلاة عبارة عن العلاوة واما اذا
كانت عبارة عما يجب التطهير من البول والغايط اما تحريم مطلقا او قيد بكونه موجبا لتنجيس
المسجد او الآلات او قيل بتحريم ادخال النجاسة في المسجد   والتصريح في الرواية والرد
فيها نقلت بالمعنى او كان لفظ الرواية مقتضيا للكلام بعينه لا نعلم   فنقول قول المصنف رحمه الله في
المنتهى اقوال الرواية فانه عد في الذكرى ترك الصلاة في [illegible] من الامور المستحبة ثم قال عطفا عليه
وكذا ذهب فيها والقران حرام وكذا نقشها الا ان يفعل بعض من عهد النبي والصحابة
فيكون بعد ثم قال ويحرم بعض الاصحاب الصور ايضا فظهر انه مذهبه في الذكرى حرمة
الزخرفة والنقش مطلقا دون الصلاة مطلقا وفي البيان وافق الذكرى في النقش
والزخرفة وخالف في الصلاة [illegible] وظاهر الكتاب حرمة النقش بالذهب لا مطلق النقش
وحرمة الصلاة وبه يخالف الذكرى من جهة تخصيص النقش ومن جهة حرمة الصلاة
ويوافق البيان في الاول فقط ولو حمل الكلام على خلاف الظاهر بان جعلنا الزخرفة بمعنى
مطلق النقش كان موافقا للبيان   وهو لازم اي تحريم النقش بالصور لازم من تحريم
مطلق النقش لا من تحريم الزخرفة فلو اراد الاول كان ذكره مكررا ويمكن ان يناقش
بانه لا حكم في الذكرى بتحريم النقش لا بالصور لاحتمال حمل الصور داخلا في الزخرفة في البيان
فلذا افرده كما في البيان ويمكن ان يكون المراد انه لا اختصاص النقش بالصور [illegible] عموم
الكلام على عدم حرمة النقش بغير الصور فان [illegible] وهو اي تحريم نقش ذي الروح

لا يلزم من تحريم مطلق النقش لا من تحريم النقش بالذهب فلو حملنا كلامه على مطلق النقش
او لا ثاني بمنطوقه ومفهوم هذا الكلام فان قلت لعل الغرض دفع توهم كلامه على ما يوافق
المذكور على ما ذكرت قلت كان ينبغي ان يقول وكذا في الصور كما فعله في البيان ولم يكن
لذكر النقش وتقييده بالصور معا فائدة [illegible] قرينة اخرى احدى القرينتين ذكر النقش
بالصور بعد ذكر الزخرفة والثانية تقييد النقش بالصور على ما فعل في [illegible]
اما البحث [illegible] فهذا اذ كان المراد من التمكين عدم منعه من دخول المسجد والقيام
فيه اما لو اريد من التمكين التخلية بينه وبين ما يريد ان يفعله في المسجد وعدم
مراقبته فلا يحتاج الى التقييد بعدم الوثوق لكن لفظ الرواية الواردة جنبوا
مساجدكم البيع والشراء والمجانين والصبيان [illegible] الظاهر في المعنى الاول [illegible]
الى قول الشهيد في المحافظة على اداء الصلوات الفرض منه ذكر صورة تطهير فيها عدم
كراهة التمكين [illegible] لا يتوقف على المحافظة لا يخفى من منافرة الحاصل
للاول فقلة الدعاوى الخالية عن الجدال والخصومة [illegible] دكة القضاء على
الحاد [illegible] موضع القضاء [illegible] اما الثاني فلا لظهوره في الاول واما الثالث فلان
جلوسه عليه السلام لم يكن دائما في دكة القضاء والصادق [illegible] كانت تقتضيه القضاء حيث تقتضي
الدعوى لا التحول عن مقامه الى دكة القضاء الا ان يقال لعل التحول لكان الغرض آخر
وكان التحول جامعا بين هذا الغرض والمسارعة [illegible] اذ الاول ان الاسم باعتبار
وقوع القضايا فيه كثيرا اما اذا قلنا ان التسمية باعتبار وقوع احكام غريبة فيها
خارجة عن حدود العقول كما في قضاياه عليه السلام فلا [illegible] قال الفقهاء

٤٩

في الذكرى ويمكن حمل المكروه على ما كان الغرض منه الكفاية وتنشيط النفس [illegible]
الاسعاد وحمل الجائز على ما يكون الغرض منه امرا آخر كتمثيل وحكاية وغيرهما كما
روي ان امير المؤمنين عليه السلام تمثل في اثناء الخطب ولعلها ذكر المصنف ره في الذكرى
ايماء الى هذا بحمل ما ذكره على المثال وحيث كان الترديد في الكراهة سهل الامر وهو
البيت المخصوص الذي يغتسل فيه الخ يقابل المسلخ وبيت حطبه وغير ذلك بقرينة
قوله لا المسلخ الخ والرواية ضعيفة لفظها عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء
والحمام الخبر ومعارضة بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سأله عن الصلاة
في بيت حمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا بأس وحمله الصدوق على المسلخ [illegible]
موثقة عمار عن الصادق عليه السلام والجمع بحمل النهي على الكراهة هنا هو المشهور والشيخ ره
افاد في هذا الشرح وشرح الارشاد ان المراد بالحمام البيت الحار [illegible] نهاية اللغوي
بان اشتقاقه من الحميم وهو الحار ويؤيده ان المتبادر من قولنا دخل فلان
الحمام البيت الحار وكذا من قولنا استحم فلان فيمكن الجمع بان المراد من الخبرين
غير البيت الحار [illegible] ما ذكره الصدوق ويرشد اليه ما في الروايتين من ان
السائل سأل عن الصلاة في بيت حمام ولم يقل انه سأل عن الصلاة في بيت له ينتهي
الى الحمام وليس من اجزائه [illegible] قال في الذكرى في عد المكروهات ومنها
مسها الى النجاسة الظاهرة [illegible] لرواية الفضل بن يسار عن الصادق عليه السلام
تنح عنها ما استطعت ولا تصل على الجواد وكذا الى حائط ينز من البالوعة لرواية
احمد بن ابي نصر عن الصادق عليه السلام وكذا الى بيوت الغائط المظنة ومجرى [illegible]

وكان هذا مراد الشارح بقوله للمنع هنا والسبخة بفتح الباء الآخذة تهته ق وفي
بحث التيمم ان السبخة بالتحريك فتحا وكسرا والسكون الارض المالحة الناشئة فلم
يفرق بينهما وذكر ههنا الفرق وانما بالفتح هي ما تعلو الارض كالملح واحدة السباخ
وبالكسر ذات السباخ والذي يظهر من الصحاح انها بالسكون واحدة السباخ وانها
الارض حيث ذكر في الفرق ثوب سبخة نشاسته وهو ما يظهر من ماء السباخ فيتش
فيها حتى يعود طحا الشجر والمراد من النشر المنصوب كراهة الصلوة الى المجوع اما اذا
كان فيها نار من غير اعتبار الاضرام بل باعتبار وجود النار والرواية موثقة عمار
عن ابي عبد الله ع وفيها لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت له ان يصلي
وبين يديه مجمرة شبه قال نعم وان كان فيها نار فلا يصلي حتى ينحيها عن قبلته الخ
فتقييد المقررة النار بكونها مضرمة لا وجه له والحق التوجيه الخ هذا الاتفاق
انما يتم لو علم ان العلة في منع الصلوة الى المصحف المفتوح والباب كك هو اشتغال
النفس بملاحظة الاشياء عن الصلوة وكذا اشتراط الابصار بناء على هذا ولو قيل
ولعله مثلا ترك التشبه بقوم كانوا يعملون ذلك في عبادتهم فلا وان كان
منها اي وان كان الرماد من الارض بان احرق الارض حتى صار رمادا وكونه
فردا خفيا باعتبار انه يتوهم ان رماد الارض ليس ارضا فلا يجوز السجود
عليه او المراد وان كان الرماد باعتبار الاجزاء الارضية من جنس الارض فلا
يتوهم ان بالاحراق يحصل اجزاء الكل واجزاء الارضية في الرماد فيكون
ارضا ولعل الثاني اظهر وما ما ذكرنا الخ هذا الكلام من الشارح تصريح في ان

ونعرف ان المراد بالسبخة ... فلا يجوز ... الارض ... لان ... عليها ... الا ... فلا يجوز السجود عليها ... الا ان يظهر فيها ما ... التراب

ولا تغفل بعده والتعليل [illegible]

ماخذ

ماخذ القرطاس منحصر في القطن والكتان والحرير والقنب وهو اعرف منه وهذا
انما يتم لو كان المقرر في الذكرى ولو اتخذ اي القرطاس من القطن او الكتان امكن
بناء على جواز السجود عليهما وقد سلف وامكن ان لا نبع المنع من حمل القطن و
الكتان المطلقين على المقيد في بحوث السجود على القرطاس وان كان منهما العدم
اعتياد لبسه وعليه يتخرج جواز السجود على ما لم يصلح للبس من القطن والكتان
انتهى والوجه الاول للبناء ظ واما الوجه الثاني فالظاهر ان نظره ليس الا الى
المنع من القطن والكتان لاجل دخولهما تحت عموم قوله عليه السلام لا يجوز السجود
الا على الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل ولبس فالاولى للشارح ان يقول
ان المانع اللبس وهما ليسا ملبوسين ولم يكن حمله حلالا لانحصار بل لا يدل ان القطن
والكتان قد ورد الروايات والعقد الاجماع على عدم جواز السجود عليهما وظاهرا
ان مورد الاجماع ليس هو القطن المذكور قطعا وكذا الكتان بل الظاهر ان معقد
الاجماع القطن والكتان وما اتخذ منهما فيشمل القرطاس ظاهرا الا ان يحمل
على المعتاد فلا جرم ذلك بني جواز السجود على القرطاس المتخذ من القطن و
الكتان تارة على جواز السجود على القطن والكتان على ما نسب الى المرتضى
والمحقق وتارة على حمل القطن والكتان على المعتاد في اي ما يعتاد لبسه
وانما ذكرنا في الكلام لدفع ما عسى يستشكل من ان القطن والكتان قد
يشملهما الروايات الواردة بالمنع عن الملبوس من ان المراد بالملبوس
ما يعتاد لبسه او ما يصلح للبس وكذا الاشارة الى ان القطن والكتان

وان كانا مطلقين والرواية يجب حملها على المقيد جمعا بين هذه الرواية
و رواية المنع من الملبوس فانها مقيد بالنظر الى الرواية واما البناء الاخير
الذي ذكره الشارح فلم يذكره وكانه لعدم الاعتبار به فانه في الذكرى نقل
عن الفاضل رة انه افتى بجواز السجود على الكتان قبل غزله ونسجه ولم
ينقل الغزل والقطن واما الشارح فلم يذكر الوجه الاول من البناء نظرا
الى عدم حمل فتوى المصنف عليه في بادى الراى ايضا ولنرجع الى حل كلام الشارح
فنقول ظاهر كلامه ان هذا اى اشتراط كون القرطاس متخذا من النبات انما
يبتنى على القول باشتراط كون هذه الاشياء التي يتخذ منها القرطاس مما
لا يلبس بالفعل في جواز السجود على القرطاس يعني القول بانه يجوز السجود
على القرطاس المتخذ من النبات مشروط بشرطان يكون النبات الذي اخذ
القرطاس منه غير ملبوس عادة حتى يكون المتخذ منه غير ممنوع او القول بانه
يشترط في جواز السجود على القرطاس المتخذ من هذه الاشياء كون هذه الا
شياء حين اخذ منها القرطاس غير مغزول ان جوزنا السجود فيما دون
المغزول وكلا هذا اى وكلا الاشتراطين مما لا يقول به المصنف بل كلامه عام
في جواز السجود على القرطاس المتخذ من النبات سواء اخذ مما لا يلبس او مما
يلبس عادة وسواء اخذ مما دون المغزول او مما بعده او مما هو ان هذا
الاشتراط مبني على القول باشتراط كون هذه الاشياء مما لا يلبس في المنع من
السجود او اشتراط كونها غير مغزولة في المنع من السجود يعني لو عممنا المنع من

السجود

51

السجود على هذه الاشياء لا يصح اشتراط كونها من النبات ولو قلنا ان المنع عن السجود
انما هو بشرطان يكون هذه الاشياء مما يلبس او بشرط كونها مغزولا وجوزنا السجود
عليها بشرط كونها مما لا يلبس او بشرط كونها غير مغزولة يصح الاشتراط والمصنف رة لا يقول
بشيء من الاشتراطين والكلام قريب الماخذ اذ بناؤها على لزوم كون الماخوذ منه
مما يصح السجود عليه حتى يصح كون المتخذ منه كك وحاصله ادعاء اتحاد حكم ما اتخذ القر
طاس منه وحكمه ويرد عليه ظاهرا انه ما الدليل على لزوم اتحاد حكم ما اتخذ القرطاس منه
وحكمه اذ لعل الشرع جعل كونه قرطاسا من الملبوسية بالفعل التي هي مناط المنع من السجود
وايضا ما الباعث على ترك ذكر ما بني عليه الكلام في الذكرى وابداء وجهين اخرين وكانه
فهم من الذكرى الوجهين وايضا لا بد في الحاقين من ادعاء اتحاد حكم الماخوذ منه من
القول بجواز السجود على الماخوذ منه وتخصيص المتخذ من النبات بكونه متخذا منها
حين يصح السجود عليها لو خلا عنها وكلاهما ليس في كلام المصنف منه ذكر فقول الشارح ولا
لا يقول به المصنف الى حرى على الاول ينبغي الا يراد الثاني غير مذكور فيه بالعكس فانه قال
بجواز السجود على هذه الاشياء قبل كونها مغزولا في نقل القول به عن العلامة واما
قبل كونها ملبوسا بالفعل فلم ينقل القول به نعم نقل عن العلامة التوقف في الكتان بعد
الغزل وقبل النسج وحمل كلامه على هذا القول بعيد فلا اظهر وان كان خلاف ظاهر
العبارة حمل كلامه موافقا لما شرحنا به كلام الذكرى على ان مراده ان هذا الاشتراط يبتني
على تجويز السجود على هذه الاشياء اذا كانت بحال لا يلبس بالفعل عادة وعدم تعميم
المنع فيها وتخصيص القطن والكتان الممنوع بالمغزول اي ما يلبس عادة اي من شانه

وما ذكره حاصل الاول نظيرها العبارة عليك
اشتراط كون القرطاس من هذه الاشياء انما
يبتني على اشتراط كونه مما لا يلبس
بالفعل لا بالعرف وعلى القول بعدم ...
جواز السجود على ما من شانه ...

ان يلبس عادة وقد يكون المتخذ منها اى القرطاس المتخذ من هذه الاشياء خارجا
لكونه من الافراد التى يصح السجود عليها فخرج عن القرطاس بالمتخذ منها نظرا الى اللفظ
المتقدم او على اشتراط صحة السجود على هذه الاشياء بكونها غير ملبوسة ان جوزنا السجود
فيما يلبس بغير فعل اذ لا ينقص القرطاس عن حقيقة المغزول ان لم يكن هذا الكلام اما
ليس مذهبا للمصنف فى غير هذا او لم يصرح فى هذا الكتاب بخلافه فى ساير الكتب والحاصل
ان السجود يحرم على القطن والكتان وكذا على الحرير فان كان للقطن والكتان حالة
يصح فيها السجود عليها امكن الفرق بينهما وبين الحرير بان القرطاس المتخذ منهما فى
الحالة التى يصح السجود فيها ولبس الحرير حالة كذلك فافترقا واما اذا لم يكن لهما الا الحالة
المذكورة كانا والحرير سواء والحالة المحتملة اما حمل القطن والكتان الممنوع منهما على
المعتاد فيهما وهو المتعارف منهما بالمنع من السجود فى الماكول والملبوس او على
القول بالمنع منهما اذا كانا مغزولين وكلاهما ليس مذهبا للمصنف فكيف يصح منه هذا
الاشتراط فان قلت لعله قال فى هذا الكتاب باحد هذين القولين قلت لعل الشارح
يستبعد من المصنف القول بهما فتامل لانه يضيف لطلق النص الصحيح حيث عن ابى عبد الله عم
انه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتابة او تخصيص لها كرواية على بن مهزيار
الصحيحة قال سال داود بن فرقد ابا الحسن عم عن القراطيس والكواغذ المكتوبة
هل يجوز السجود عليها فكتب يجوز ويشكل تجويزه القنب على اصله لانه بعد
ما شرحنا الكلام الذكرى خير بالفرق بين القطن والكتان وبين القنب اذ المانع
فيها كان خصوص النص والاجماع الوارد فى المنع منهما خصوصا او خلوا لحق

كلية المنع من الملبوس والمانع فى القنب هو الاخير فقط فالقنب اذا اعتاد لبسه
لا اعتاد لبسه فى شيء من البلاد يخرج عن الملبوس فلا مانع من السجود عليه واما القطن
والكتان فاذا اعتاد لبسه يرتفع المانع الاخير لا الاول الا ان يتوجه المراد من القطن والكتان
ما اعتيد لبسه وهو البناء الاول الذى مر ذكره وعلم بحمل كلام الذكرى على ما حملنا
لو ورد عليه ذاهبا على ما اشرنا انه يلزم الحكم بالمنع من السجود على القرطاس فى البلاد
التى اعتاد فيها لبس القنب قطعا فلا يصح اطلاق الحكم بالجواز وعلى تقدير تونك
لى قد ذكر فى الذكرى بعد الحكم بجواز السجود على القرطاس الا ان اكثر اتخاذ القرطاس من
القنب فلو اتخذ من الابريسم الا ان ما ذكره فى ما ذكره يمكن ان يتوهم ان عرف
ان القرطاس ما اتخذ الا من القنب بالاكثر يبادر ان الظن تابع للاعم الاغلب يحصل
مصداق ذلك الا ان يتوهم الاكتفاء بالظن بلا بد من القطع بحصول الشرط و
هو بعيد ومخالف لفتويهم من جواز السجود على المشتبه بالمحصور الا ان غير محصور
وغير ذلك وان لم يكن كلاما العرف الا اصطلاحا الكلام فى العرف عبارة عما يتكلم به
سواء كان بحرف واحد او حرف او بالكثرة وسواء كان مهملا او مستعملا وفى
فى عرف اللغة فيما تركب من حرفين فصاعدا كما ذكره الرضى وفى القاموس ما يدل
على تردد فى ان معنى الكلام هو الاول او ما ذكرنا وبعد اعتبار الوضع فيه فيكون الكلام
مرادفا للكلمة فى مصطلح النحو ويكون اخص من الاول وبينه وبين الثانى عموم من
وجه وهذا المعنى مختار الشارح وعليه بناء كلامه فى الكتاب فى موضعان واما
القوم فبناء كلامهم على المعنى الثانى الذى ذكره بعض الائمة او على المعنى الاخير

الشهرة كلامهم في روض الجنان بعد الاعتراف بورود الايراد عليهم وفي حكمه
الحرف الواحد المفيد لانه يحتمل انه وان لم يصدق الحد المذكور للكلام عليه لكنه لفظ لا
شتماله على مقصد الكلام قال في روض الجنان ما حاصله انه ملحق به لصدق اسم الكلام
عليه لغة وعرفا والتقييد بحرفين من كلام الفقهاء خرج مخرج الغالب او ان المحذوف
بمنزلة الملفوظ فيكون المجموع حرفين فصاعدا انتهى والوجه الاول سديد والظاهر انه
لابد منه على المعنى الذي ذكره بعض الائمة عليه ولا يخفى ما في الثاني الا ان يقال ان مراده
ان معنى التعريف ما تركب من حرفين حقيقة او حكما وهذا توجيه لبعض الكلام بعض
الائمة لكن على الوجهين لابد من حمل قوله انه ملحق به على انه داخل في الحد لا انه خارج
عن الحد وملحق به كما هو ظاهر الشرح وحرف المد يعني الحرف الذي بعده مدة لاشتماله
اي الحرف الذي بعده مدة على حرفين احدهما الحرف والثاني المد الذي بعده فصاعدا
اذ الكلام المد اريد من قدر حرف وظاهر هذا التوجيه ان الحد يكون صادقا عليه
لا انه خارج عن الحد وفي حكم الكلام الان يقال المراد انه في الواقع مركب من حرفين لكنه
يعد ان حرفا واحدا فلا يصدق الحد عليه ظاهرا وان صدق حقيقة وينبغي الجزم به
عبارته في روض الجنان ويشكل بان النصوص خالية عن هذا الاطلاق اي كون
المبطل ما اشتمل على حرفين وان لم يكن كلاما لغة او اصطلاحا بل الواقع في النص
لفظ الكلام ونحوه فينبغي الرجوع فيه الى الكلام اللغوي او الاصطلاحي وهما صادقان
على الحرف المفيد فلا وجه للحكم بكونه في حكمه والتوقف فيه اما صدق الاصطلاحي عليه
فظاهر واما صدق اللغوي عليه فكما عرفت فان قلت بل يكون حرف كلاما مع ان الكلام

في اللغة

في اللغة والاصطلاح لا يصدق على المهمل والحد المذكور صادق عليه فينبغي الرجوع
فيه الى اللغة والاصطلاح فينبغي الحكم بعدم دخول المهمل ومثل ذلك في النصوص الدالة
على ابطال الكلام للصلوة ويلزم الحكم بعدم البطلان به الا ان يدل دليل آخر عليه
كالاجماع على ما نقل قلت نعم بل هو ظاهر كلامه اولا واخرا في هذا الشرح وفي روض
الجنان ايضا حيث يدل كلامه على اعتبار الوضع في الكلام لكنه رده في روض قال
فان قيل يلزم من اعتبار الكلام الصناعي عدم بطلان الصلوة بالتكلم بالكلمات
المهملة المشتملة على عدة احرف كديز ونحوه لعدم تحقق الدلالة والوضع قلنا
هذه الكلمات تسمى كلاما في العرف العام وان لم يكن كلاما عند اهل الصناعة وهم
العرف الخاص واطلاق الكلام عليها لذلك كاف في البطلان بها انتهى ولا يخفى انه اذا
سلم اطلاق الكلام عليها في ذلك كاف العرف العام ولا شك ان معنى العرف العام
مقدم على اللغة والعرف الخاص فينبغي الحمل عليه ولا ايراد على القوم في سوى ان هذا
المعنى صادق على الحرف المفيد فلا وجه للتوقف في الحكم بكونه في حكم الكلام فلذا حمل
عبارة الشرح على هذا الايراد فكأنه رد اشارة الى الايراد على التعريف بالمهمل
مع انه ليس كلاما لغة واصطلاحا ثم اعرض عنه لكونه كلاما في العرف العام الا ان
يقال كلامه في روض الجنان توجيه من قبل القوم وان لم يكن مرضيا عنده وحرف
المد ايراد آخر حاصله ان الحرف الذي بعده مدة وان اطال المدة لا يخرج عن
كونه حرفا واحدا فان المد ليس بحرف بل هو مط النفس بالحرف فلا يصدق الحد
عليه وافقا فلا ظاهرا ولا الخافي والعجب انه جزم بالحكم الاول اي كون الكلام

ما استمر على حرفين مطلقا سواء كان موضوعا او مهملا وتوقفوا في الحرف المفهم
المفيد مع كونه كلاما لغة واصطلاحا واعلم ان الكلام في اللغة والاصطلاح صادق
على الحرف المفيد اما بالمعنى الاول الذي نقلنا عن نجم الائمة فظاهر واما بالمعنى الثاني
المنقول عنه فقد عرفت ان الظاهر شموله له واما بما نقلنا عن القاموس فظاهر وكذا
الاصطلاحي واما صدقه على المهمل فعلى المعنى الاول ظاهر وعلى المعنى الثاني المنقول
عن نجم الائمة فالظاهر صدقه عليه وان لم يصرح بالتعميم واما بالمعنى الذي نقلنا عن
القاموس فلا يصدق اذا اعتبر الوضع وهو المرضي عند الشارح ره والاصطلاحي
لا يخفى عدم صدقه عليه فالحكم بدخول المهمل والتوقف في الحرف المفيد لا وجه له
فان قلت فما عرفها الشارح ره لصدق الكلام في العرف العام عليه قلت بعد ان يكون
ذلك مرضيا عنده بما سيأتي من صدق الكلام في العرف العام عليهما فلا ايراد
بحاله وفي اشتراط كون الحرفين موضوعين الخ قال في روض الجنان بعد ذكر
الحاق الحرف الذي تبعه مدة ما هذا لفظه ومن تحقيق الحكم في هذه المسئلة ونظايرها
من الاصوات التي يخرج معها حرفان كالتنحنح ونحوه بحث وذلك لان الكلام
اذا اخذ بالمعنى المصطلح عليه بين اهل الصناعة لم يتم الحكم بكون حرف المد مبطلا
على الاطلاق او غير مبطل لاشتراط الوضع في الكلمة وحرف المد منه ما هو موضوع
لكن مثل يا نا اعلاه الاعلى الحروف المخصوصة ومنه ما ليس موضوعا ولا دال
على معنى مثل ما الا ان هذه وامثالها لا تعد كلمات بل الكلم ومثله القول
في الحرفين الخارجين من التنحنح ونحوه لان الاخر ما افاد ومنه نظير ان عرضه

هنا

هنا ان نعيد حمل الكلام بالمعنى المتقدم هو حيثية كون الحرفين موضوعا لمعنى فيه
انه لا ترجيح بين من حمل الكلام بالمعنى المذكور في كون ما هو ازيد من حرفين كلاما
ولو كان مهملا انما الترجيح في الحرفين وعليه لعله ما ذكرنا انه قال وفي اشتراط كون الحرفين
ولم يقل كون الحرفين فصاعدا لكن الظاهر انه قال ثانيا وتانيهما في اشتراط كون الحرفين وعلى
ليس المراد مطلق الحرفين بل الحرفان مثل الاصوات والتنحنح والنفخ وغير ذلك
وبالجملة ما يشتمل على حرفين متميزين ولكن لا يطلق الا عليها انه تكلم بل يطلق
عليه صوت او تنحنح او نفخ وغير ذلك ويدل على المراد ما ذكرنا ما نقلنا
عن روض الجنان ويظهر الفائدة في الحرفين الخارجين من التنحنح ونحوه مما يجعلها
خاليا من جنس الكلام فان الشرط لغة المفهوم من كلامهم ان الجزء ما يلتئم
منه ماهية الصلوة والكيفية ما يجب ان يقع عليه الاجزاء مثل تقديم بعضها وتاخير بعض
والجهر والاخفات والشرط الامر الوجودي الذي لا يكون جزءا والترك الامر العدمي
الذي لا يلزم من عدمه وعلى هذا يكون ترك الكلام وسائر ما ذكر من التروك
عرف الشرط بانه ما يعتبر كونه متقدما على الصلوة ومقارنا لها فلا مزية جعله
خاص شاملة للشرط بالمعنى الذي ذكرناه فان بعض الشروط يلزم تقديمها شرعا
وبعضها لا يعتبر الاتيان به مقارنا للصلوة عادة فقد جرى ذكر المصنف في الذكرى
الشرط معان عديدة رد بعضها الشارح ره جمع بين معنيين منها فانه قال بعد
كلام ومحقق الحال اختار الجزء والشرط فيشكل ان في انه لا بد منهما اذا كان الجزء
دكما ونعتبر فان بان الشرط ما يتقدم على الماهية كالطهارة وستر العورة والجزء

ما تلتئم منه الماهية كالركوع والسجود ثم ذكر بعد كلام وقيل الشرط ما ليس داخلا وفي جميع
ما يعتبر في الصلوة والركن ما يكون معتبرا فيها بنفسه فقد اتى وعلى ظاهر التحقيق
المنقول عن الفقهاء يكون الشرط كالركن في البطلان بالاخلال به عمدا وسهوا فيكون
في اطلاق الشرط على هذه الامور مسامحة من وجه اخر ايضا وهو ما يخرج به الفعل
عن كونه مصليا عرفا اما باخراجه صورة الصلوة او بكونه يخرج به معرضا عن الصلوة
عرفا ويعرف فيه التوالي وعدمه زيادة التوضيح والاعتقاد جعل في الكثرة خروجه
عن كونه مصليا لاحاجة الى اعتبار التوالي بل المعتبر كونه مخرجا عن الصلوة عرفا
فلو كان متواليا ولم يكن مخرجا لم يكن مبطلا ولو كان متفرقا وكان مخرجا كان
مبطلا فغرضه التوضيح فانه ربما توهم ورود الايراد بحمل البين على الامارة فلا
يكون الفعل الكثير مبطلا فاوضح ذلك بانه يكون الافعال العديدة بحيث اذا كانت
متوالية مخرجة عن الصلوة عرفا اذا كانت متفرقة غير مخرجة فالمعتبر التوالي المعتبر
عليه الوصف فظهر ان غرضه التوضيح نعم هذا الاعتبار لازم عند من جعل الفعل الكثير
بعد كثيرا عرفا فانه لا يبعد من كون المبطل ما يعد كثيرا ويكون متواليا فلو كان كثيرا
ولم يكن متواليا لم يكن مبطلا والشك يمكن قرائته بالجر عطفا على المجرور ولانه
ويكون قوله واصالة عدم المقتضي خبره معادلا ففي ان خروج الدمع هو للآخرة
مقصودا او الشك حاصل في كون الواقع في الفرض مقصودا او محدودا فلزم الا
فتصار على المتيقن اذ الاصل عدم كون المقصود منافيا ويمكن ان يكون مرفوعا
مبتداء وقوله واصالة عطفا عليه وقوله معارض خبرا وهذا اوفق بتاليه معنى

يعني انه يمكن ان يوجه احتمال القصر بانه لما كان كون الواقع في النفس مشكوكا انه المقصود
او المحدود والاصل عدم المدعى حكم بان الواقع هو المقصود فاجاب بان هذا
الاصل معارض باصالة الصحة الراجعة الى ان الاصل عدم كون البكاء بالقصد منافيا
للصلوة فيها قطعا وبقي الشك في عروض المبطل مقتضيا لبقاء حكم الصحة يعني
بقي اصل استصحاب الصحة سليما عن هذا هو الظاهر من العبارة حيث قال لبقاء حكم
الصحة ولا يخفى انه يمكن فرض خروج الدمع مقارنا لاول الصلوة فلا صحة سابقا
حتى يستصحب فانه يمكن ان يقال لو كان خروج الدمع مبطلا في الاول لكان مبطلا في
الاثناء بالاجماع والثاني منتف لما عرفت فكذا الاول نعم لو استلزم البكاء هنا
لفظا هو ما يدل على ان مراده من كونه مخرجا من الصلوة كونه معرضا عن الصلوة
غالبا الظاهر ان مراده ان غالب الاحوال ان لا يشتغل المكلف بعد الاقامة بشيء
من منافيات الصلوة ويبادر الى الصلوة والاشتغال بمثل الدعوات لا ينافي القيام
عرفا وخلاف الغالب اذا اشتغل بعد الاذان بشيء لا يجوز فعله في اثناء الصلوة مع
الاعتداد بذلك الاذان والاقامة مثلها لو لم يكن متطهرا في حال الاذان والاقامة
فاشتغل بعد الاقامة بالطهارة لا يجب الاعادة مثلها روى ان من يدري
البحر ساهيا او من ترك شرب الخمر لا لاجل القربة يبطل الاجر مثل النية
منصوب اللغايتين على جعلهما مفعولين لفعل مقدر مثل ابقهما واحضرهما او نحوهما
على كونهما فاعلين والتقدير فعلا مثل حضرت او وجبتا بالابتداء والتقدير
الصلوة واجبتان او حاضرتان او بالخبرية والتقدير هذه الصلوة ونحوهما واما

[marginal note:] ... ... في لفظ النية ... ... التراب ... ... في الشرع على الاجر ...

فالوقف بناء على كون الوقف مع الاعراب غير عربي فكان الاولى ذكر الوقف في
الاولين فانه يجي انه لغة عربية فلا ندرة ذكر الاول وكذا اهتم في الدروس
عنهم مطلقا قال في المقدوس واوجبه جماعة ولا يبعد اشتراطه في الصبح يوم الجمعة
للجماعة انتهى والمراد بالجماعة المحكان وابن البراج وابن حمزة فلا اطلاق في كلام القدماء
بالنسبة الى الخصوص الشيخ في المبسوط يظهر ان المحقق نقل في الدروس عن كل الجماعة الشيخ
وغيره انهم ارادوا اشتراطه في كتاب الجماعة بلا وجه اصلا فما ذكر افاده التي اي في الغاية
ما هذا لفظه اطلاقا فلا اولى لمذهب الحسن بالنسبة الى الرجال والرجال والنساء
وقرينته تقييد المحقق بعده والثانية هو قوله واضاف الاذان والاقامة مطلقا با
النسبة الى جميع الخمس يظهر انه واجب الا فانه في الخمس دون الاذان مضافا الى ما اوجبه
فيما سابقا والاطلاق الثانية للمحقق الى الخمس ولكنه خص الوجوب بالرجال
والنساء بقرينة التقييد في الثاني بالرجال وكذا يسقطان عن المنفرد بطريق
اولى يظهر اذ اسقط عن الجماعة مع ما فيه من التاكيد فيما سقط عن المنفرد وكونه
للحكمة في ذلك مراعاة الامام السابق سبيل الحط الجماعة مع تاكيد عن مزايا عادة ومحو ومنها
يمكن دعوى اولوية كونه ما سبيل الحط المنفرد عن مزاياه وفيه ما لا يخفى والاظهر ان
غرضه انه مذهب المعتبرة السقوط عن الجماعة والمنفرد فانه قال في الذكرى
بعد نقل رواية ابي علي انه قال الصادق قد صلينا الفجر فانصرف بعضنا وجلس
بعض فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعنا فقال الصادق احسنت ادفعه عن
ذلك وامنعوا اشد المنع فقلت فان دخلوا فارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال

يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو لهم امام وهذه تدل على كراهية الاذان للمنفرد
ايضا خلافا لابن حمزة انتهى والاصحاب ايضا لم ينقلوا الخلاف للمنفرد الا عن ابن حمزة
ويؤيد هذا الحمل انه رواه في الذكرى ومن الجنان وانما خص المعتبرة الثانية بالجماعة لانه
يستفاد منها حكم المنفرد بطريق اولى فان الاذان والاقامة في الجماعة اكد منها في
المنفرد انتهى وذكر هذا الكلام بعد ما اثبت السقوط عن المنفرد برواية ابي علي
ورواية ابي بصير ولم يتمسك في الحكم بالاولوية في حمل العبارة فان جمع وقت
الاولى التي هذا يدل على ان سقوط الجمع الاتيان بالصلاتين في وقت فضيلة احداهما
ويتحقق بعض الجمع لا يخلو عن اشكال ومع ما افاده الشهيد لو اتى بالاولى في آخر
وقتها وبالاخيرة في اول وقتها متصلتين لا يكون جمعا وهو مشكل يتمامع
حكمه في المستحاضة انها تجمع بين الصلاتين تؤخر هذه وتقدم هذه ولو جعل
هذه الصورة جمعا لم ينتقض هذا الدليل فيه فانه اذا كان لكل الصلاتين في
وقتها لم يكن احديهما بالاذان احق من الاخرى الا ان يقال وقت الاذان لما
لم يدخل وقت الثانية كان الاذان للاولى والعموم مخصص الى في تخصيص
عموم الاستحباب الدال عليه الروايات بالفعل المتكرر نظر واضح اذ غاية ما يدل
عليه ان يديم من ذلك اذ ترك فعلا لا يدل على كونه مكروها فضلا عن ان يكون
حراما وايضا فلعل النبي ترك بيان الجواز وتعليم الاتيان بالاخف الا ان
يتمسك بعمومات التاسي وبعموم قوله صلوا كما رأيتموني اصلي
فيتعارض العمومات نعم يمكن ان يقال خلو ما ورد من فعله في الجمع عن الاذان

الثاني وخلو اوامر الحاضرة في الجمعة سيما في باب قضاء المشكوك كانه يدل دلالة واضحة
على تخصيص العموم فتدبر   نعم قد يقال ان مطلق البدعة التي عرفتها كان عدم ايقاعها
الشارع صلى الله عليه وآله هذه المواضع لا يدل على كونها بدعة بمعنى انها امر مخالف للاحكام
واوامره بل قصارى ما يدل عليه انها بدعة بمعنى انها امر مخالف للاحكام واوامره
امر لم يفعله صلى الله عليه وآله ولم يكن في زمانه وبدعة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون حراما بل قسمها
بعضهم الى الاحكام الخمسة وبما ذكرنا صرح في روض الجنان حيث اجاب عن رواية
حفص بن غياث عن الباقر والصادق الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة بزيادة حملها
على الاذان الثاني ومرة بان البدعة لا يدل على التحريم فان المراد بها ما لم يكن في عهد
النبي صلى الله عليه وآله ثم تجدد بعده وهو اعم من الحرام والمكروه   ومع ذلك اي مع تسليم ان
البدعة اعم من الحرام لا يثبت الجواز فلا يمكن التمسك بان الاصل في الاشياء الاباحة
فان هذا الاصل في غير العبادات فان جعلنا الاصل في عبادة الحرام فيحتاج الى دليل
فذلك ولا يلزم التوقف وعلى التقديرين لا يمكن الحكم بالجواز لو غير المعنى
الظاهر ان المراد باللحن الغير المغير ما يفهم من الكلام معنى اخر فلا يمكن الحكم
بكونه جنايتي بكون عبارة مغيرة لمعنى مثل ما ذكره الشارح فانه لو نصب رسول
يقع صفة فلا يكون مشهودا به ويكون المشهود به محذوفا فيفوت المشهود
واللحن الغير المغير ما لم يكن للكلام محل سوى اللحن كالوصل همزة الى   اذ لا
يلغى الى الظاهر ان هذا الدليل يقوم جميع في كل لحن فان المالكي غير مائل بالبر
وايضا الاختصاصه بالعبادة اللفظية اذ قصدا امر ان لغير فيها من ذلك

ودليل ان عرفنا ان قصد التقرب المعتبر في العبادة الشرعية
بالتلفظ بلفظ خاص لا يتيقن الا بتيقن بالتلفظ
بلفظ لم يقع في زمن النبي صلى الله عليه وآله ان الاذان
هنا فرض وقصد بمعناه
صدر الحكم الاذان في الاذان
عرو فالجب بذلك

الامر

الامر او بني الكلام على انه يصدق عرفا انه اذن بعد طهرنا وهذا الافضل في الجميع الا ان
يقال ان الصدق العرفي انما هو اذا لم يتغير المعنى واما اذا تغير فلا يصدق انه اذن
عرفا والتخصيص باللفظية لانه المبحوث عنه   لغا اي مع التشبيه بعد الاذان
فلو كان الجاهر في المسجد ودخل ناسيا او مكرها او خاطئا ثم اتى خارجا لم يبطل
اذ لا يتوهم تعلق نهيه   لان قصد الفرض التي على تقدير ان يكون ناسيا الغرض
بمعنى الواجب يمكن ان يكون المراد من معية الغرض التعيين افراد الفرض على
ما ذكره الشارح لكن لا بعنوان انه فرض وواجب فلا يكون مغنيا عن ذكر
الوجوب لكن لما كان تطبيق العبادة على النية المشهورة على الاشهر
لم يذكر هذا الاحتمال   اذ لم يحقق المحققون ان اريد ما هو الظاهر من
ان المحققين لم يحققوا ان وجه الوجوب ما اذا هو الشكر واللطف
وغير ذلك ورد عليه ما قيل من ان هذا انما يستقيم اذا تعين عليهم نية الوجوب
وليس كذلك بل قالوا بالتخيير بين الوجوب والندب ووجههما اشهر وان اريد
ان المحققين ترددوا في ان الغاية اي من بعض من هذه العلل اي الوجوب
ام وجه بمعاينة فعلى تقدير وقوع الخلاف بينهما الغي يورد مثله في اصل النية اذ
المحققون اختلفوا فيما يجب اعتباره في النية عند القربة بل فيها ايضا وان قصد
الثواب والخوف من العقاب بل هو منافي للقربة ام لا ويمكن ان يقال ان
المحققين حيث لم يحققوا ما يعتبر في النية فكيف يكلف العوام بما لم يحقق المحققون
والحق ان هذا دليل على سهولة امر النية وعدم لزوم الاتيان بالواجب بعنوانه

انه واجب وندب بعنوان انه ندب وان كان نظرية التصديق غير منافية لتوقع
التكليف وتمام القول في هذا المقام يستدعي مقاما غير ما نحن فيه فتامل
لانه ربما يحصل الدخول في الصلوة فيكون كاحرام الحج ويحرم ما كان حلالا قبله فيها
فيكون فاعلا للاحرام ويحتمل ان يكون وجها واحدا   ولو في بعض مميزات
المنوي بان ينوي كون الفعل مستحبا بعد ما نوى كونه واجبا وهكذا او كذا
في الغاية بان نوى كونه ندبا بعد ما نوى القربة وان كان الحكم في الاول اصح حصر
ما اتى به لانه نوى امر الوجوب اولا لم يكن باطلا بخلاف الثاني واعلم ان الحكم بانه
لو نوى ما ينافي بعض المميزات بطل مخصوص بصورة جواز النقل في النية   قوله
الضمير راجع الى الفراغ وهو ظرف للخروج اي لو نوى الخروج قبل الفراغ ولو كان قصده
انه يخرج في ثاني الحال ويمكن ان يكون حالا من ثاني الحال اي لو نوى الخروج في ثاني
الحال حال كونه قبل الفراغ ويحتمل ان يكون ظرفا للنية اي لو نوى قبل الفراغ الخروج
ولو في ثاني الحال   وورد النص بها اي بهذه الكلمات الاربع وان كان في
روايات متعددة فقد روى في الصحيح عن عبيد بن زرارة عن الصادق ع تسبيح
وتحمد وتستغفر لذنبك وروى في الفقيه عن زرارة عن الباقر وعن ابي
عليهما السلام انما هو تسبيح وتهليل ودعاء وروى في التهذيب هذا الحديث
في الصحيح عن زرارة وفي المتن انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء وعن
الحلبي في الصحيح عن الصادق ع قل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر وروى رواية
زرارة وهي صحيحة على المشهور قال قلت ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين

والله

قال ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وحاصل كلام الشارح ان خصوص
هذه الكلمات قد ورد بها النص الصحيح فاي طريق دعاها المكلف الى ان ترك فالاجزاء عن
منابر على ما سيأتي في كلامه ثم استشكل وورد التكبير في الرواية الصحيحة بدل الاجتزاء
بالتسبيح فاجاب بان النص التسبيح صحيح ايضا فلا باس بالاجتزاء به والعقل لا يابى عن الغنا
غيره مقاما وزيادة فضوله والقيام تقريب الحكم الا ان الخصم يرفع ما يستبعده الوهم
ودليل الحكم هو الاول ويدل على ان فضيلة ما ذكرنا الا ان النص الصحيح وارد بكل واحد
من هذه الطرق الاربع مع عدم احتمال الغفلة عن عدم النص ببعضها فقوله رحمه الله في روض
الجنان بعد ذكره الاقوال الى الرابع وينفيه التسبيح فلا لعدم التكبير وحصول رواية حريز
دليلا على العشر رواية حريز عن زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع انه قال لا تقرأن
في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا قلت فما اقول فيهما
قال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات
تكمله تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع وفي السرائر نقل هذه الرواية عن كتاب حريز وليس
لفظ او وحدك وكذا لفظ تكمله تسع تسبيحات و وفي روض الجنان حمله على العشر وقدم
نسبه جواز التسع لعدم التكبيرات وفي هذا الشرح تفطن ان لفظ ثم تكبر في الرواية
اشارة الى تكبيرة الركوع فحكم بورود النص الصحيح بالتسع ويدل على ما ذكرنا ايضا قوله
على ما دلت عليه رواية حريز فلم يذكر في الاقوال السابقة رواية دالة على الاجتزاء با
سقاط التكبير فانه لو كان الغرض ورود النص بكل واحد لم يكن الايراد لسقوط
التكبير وجه ولكن مثله وارد في الاجتزاء بالاقل من اثني عشر بانه ان كان النص وارد

لما يمكن قول هذه الوجوه الاكراره
اقتصر على هذه الوجوه منه

بالاثنى عشر فكيف تجتزى باقل منها فتدبر   من قريب منه اى عرفا بان يكون يجنبه
او سمالة   خاصته اى لا يسمع من اقرب منه عرفا فلا يبعد ان من مراتب القريب
ان يكون اذن القريب الى فم القورى من اذن نفسه فكيف يتصور اسماع نفسه
خاصته ثم انه قيد في الجهر بالاشتمال على الصوت الموجب للتسمية حيث اذ لاشك
ان سماع القريب بل البعيد ايضا متصور مع الاخفات ولم يقيد في الاخفات وان
قيده بعض بعدم الاخفات عليه عرفا لعدم امكان صدق الجهر عليه وعدم سماع
القريب   ولا فضل نقل عن التفسير الكبير ما حاصله ان الوقف على كل كلام لا يفهم
حسن والوقف على كل كلام يفهم الان ما بعده متعلق بما قبله يكون كافيا والوقف على كل
كلام يكون ما بعده منقطعا عنه تام وقال البيضاوي ان الوقف على خمسة اقسام
لازم ومطلق وجايز ومجوز بوجه ومرخص ضرورة فاللازم ما لو وصل ما بعده به
غير المراد مثل قوله تعالى وما هم بمؤمنين لو وصل بقوله يخادعون لكونه مؤمنين مخادعين
فيقول على ثبوت الايمان ونفي الخداع عنه والمطلق ما يحسن الابتداء بما بعده مثل
قوله تعالى فيجمعون سيقول السفهاء والجايز ما يتعارض وجه الوقف والوصل
مثل قوله تعالى وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون فان واو العطف يقرب
وبالاخرة وجه الوصل وتقديم المفعول دليل القطع والمجوز وجه ما يكون جهة
الوصل راجحة على جهة الفصل والمرخص ضرورة ما يكون الفصل طول الكلام والقطاع
النفس انتهى حاصله ثم قال بعضهم قسم مراتب الوقف الى اربعة التام والكافي والحسن
ولا مشاحة في الاصطلاح بعد رعاية الخواص   الاحد لا يبلغ المنع قيد المنع وانما

يخادعون الله اذ لو وصل ادق الى حين يخادعون وصفا للمؤمنين م

ق/

قيد به لانه لو وصل هذا الحد لكان تركه واجبا لا مستحبا كذا ذكره ويمكن ان يكون قيدا
لا ظهار الاعراب وبيانه يعني فيجب بيان الاعراب واظهاره الاحد لا يبلغ المنع مثل
الا ان يشبع تمام الحركات او يوجد وجدها بحيث يصير كل حرف حروف صفرته فانه اذا بلغ
هذا الحد كان حراما   والمراد به ما بعد قلابه ذروض الجنان الصحيح كونه من سورة
محمد ص الى اخر القران فكان كلمه ما بعده في هذا الشرح من سهو القلم او كان الصحيح
ما بعد كلمة من او المراد سورة محمد وما بعده   وروى ان من تركهما الرواية
هي ما في روض الجنان والذكرى عن محمد بن مسلم عن الباقر ع وقال ان الله اكرم بالجمعة
المؤمنين فسنها رسول الله ص بشارة لهم والمنافقين توبيخا للمنافقين
فلا ينبغي تركهما فمن تركهما متعمدا فلا صلوة له وليس في الرواية تصريح بان عدم الترك
في اى صلوة ثم حملها الفقهاء على حاشية العصر مختار والعلم انه في روض الجنان قال
بعد نقل الرواية بدون كلمة فيهما وظاهر هذه الرواية تمسك الصدوق حيث اوجب
السورتين في الجمعة وظهرها الى اخر ما قال الخبر ظاهر الرواية يشمل الجمعة والظهر وهو كلم
مما قال وقال بعد نقلنا ولا حجة في الاخبار مع مختار الصدوق لعدم ذكر الظهر فيها
الصلوة اشتراطها انه اشارة الى ما ذكرنا فيقع ما ذكره خفيفا واجمع الى الخبر مع تقليها
الظهر ويكون دليلا استحبابها في العصر عند كون ويمكن ان يحمل العبد الخبر بدون
التقليب الا انه مخالف لما في روض الجنان   يجدد الشرع فيها عملا اى لعقدها نيتها السوءة
للايثار المنهى عن قراءة العزائم لانه لا يبقى غاية ما يلزم من النهى بطلان القراءة ولا يلزم
بطلان الصلوة مع امكان تدارك القراءة ثم لا نقول لحرمة انه يكون كلاما منهيا عنه و

صبر

الكلام المؤدى هذا مبطل   على اجود القولين متعلق بجميع فان وجوب السجدة بالسماع
ابينا خلافا   والقايل بالجواز هنا اى قراءة العزيمة في الفريضة منا كابن الجنيد لا يقول
بالسجود لماء الصلوة فلا منع من اقتداء من لا يجوز قراءتها بهذا القايل بتا من
هذه الجهة اى من جهة السجود بل المنع من جواز الاقتداء من حيث فعل الامام ما يعتقد
الماموم ابطال الصلوة به وهو قراءة العزيمة هذا ظاهر العبادة والفرض فيه ما يوهم
من جواز الاقتداء بمن يقرء العزيمة منا وبيان حكم المسئلة قد علمت انه لا منع من الا
قتداء به من اجل فعل السجود فانه لا يوجبه في اثناء الصلوة بل المانع منه كون الامام
اتيا بفعل يعتقد الماموم بطلان الصلوة وهذه ضابطة كلية في المنع من الاقتداء و
بحيث انه لا فايدة في هذا الحكم لقوله لا يقول بالسجود لمنافاة الصلوة فانه لو كان قايلا
بالسجود لمنافاة الصلوة ولم يكن الماموم مجوزا لها لم يلزم الماموم الاقتداء به في سجدة
العزيمة ولم يكن المانع من الاقتداء سوى اتيان الامام ما يعتقد الماموم ابطاله الا ان
يقع عرضه ان الامام لا يوجب السجود ولا يأتي به فلا يتوهم اتيان الماموم بالسجود فيه
بعد او المراد ان المنع من الاقتداء ليس لاجل ان الامام يأتي بالسجود في اثناء الصلوة
فيكون صلوته باطلة باعتقاد الماموم حتى يتوهم ان مذهبه ليس وجوب السجود
في اثناء الصلوة ولا يأتي بالسجود في اثنائها فلا مانع من الاقتداء فرفع التوهم ان
المانع من الاقتداء كما ذكرت فعل الامام ما يعتقد الماموم بطلان الصلوة بفعله
لكن ليس هو السجود بل قراءة العزيمة وقد ذكر في حل العبارة ما حاصله انه لدفع ما
يرد على كلام الشارح حيث حكم ببطلان الصلوة مع الاقتداء بالمخالفين من يجوزها

بل لان بطلان [illegible] السجود في
اجل الاقتداء [illegible]
الصلاة منه

قراءة

قراءة العزيمة في الفريضة لا مانع من الاقتداء بالمخالف لاتيان بصحة الاقتداء فيجب
ان يعتد بصلوته فاجاب بان القايل بالجواز منا لا يقول بالسجود لمنافاة الصلوة فلا
منع من الاقتداء بالمخالف من جهة قراءة العزيمة يعني لو امكنه عدم الحضور معهم ولم
يكن تقية في عدم الحضور لكن لو حضر لوجب الاقتداء تقية فلا تمنع على الحضور من
جهة قراءة العزيمة او المراد من المنع عدم الاعتداد بالصلوة يعني لا يعتد بعدم عدم
بالصلوة من اجل قراءة العزيمة من جهة انه اذا حضر يلزمه السجود فيفعل ما يعتقد
الماموم بطلان الصلوة به وهو السجود ولا يخفى ما فيه والصواب الاول   اما ما
لا نظير له سواء كان مختصا ببعضها ام لم يكن له نظير كالجمعة والعيد او يقع في كل منها
كالزلزلة والنفس   لعدم اختصاص الخسوف بالليل اذ يمكن وقوع الخسوف بعد
طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد غروبها قبل ذهاب الحمرة واعلم انه على ما ذكره
الشارح لا يبقى مصداق لما يكون له نظير بل يكون الضابطة ان التي في الليلية
النهارية قراءتها ووافقها على الصبح والجمعة غيرها واحتمال ان يكون النفل المخفي
بالنهار نظير النفل المخفي بالليل بعيد   وان الشيء الواحد لا يتصف بوصفين
ولو وجد المأتي يكون المبدل صادقا عليه انه عين الآية التي هي بعض الفاتحة
فيجب اعادته صدق الوصف لكن معارض بانه صادق عليه انه بعض الفاتحة
فيجب اعادته   ويجب مراعاة الترتيب بين البدل وهو ما يقرء عوضا عن
المنسية والمبدل اى الذي لو كان منسيا الآتي به يعني البعض الذي يعلم و
حروفها الخ هذا انما يستقيم بعد الشد حرفين واعتبار الالف الساقط

في كلمة بسم وكذا الالفات الساقطة في كلمة سبحان الا الله باعتبار اللام مع كلمة الجلالة ومع كل
ذلك لا يستقيم قول الحنفية لا يمنن قوله مالك فانها تزيد حرفا فالصواب الاولى ان يقرأ بها
ملك فانها تنقص حرفا ويرد عليه ان الحرف الساقط الذي لا يجوز التلفظ في قراءته
مثل الف اسم في كل بسم والف الجلالة في كلمة بسم وكذا اصحفت ساير الالفات التي
لا يجب الاتيان بها بل لا يجوز الاتيان بجميعها اذ يصير كعدد الكلمات ويخرج عن القراءة
لا وجه لوجوب بدلها الا الاولى لان الواجب على المكلف كلمات اصل حروفها العدد
الفلانية فيجب في البدل مراعاة التساوي لحسب الحقيقة الامكان وهو بعيد عن الانصاف
ومعارض بانه لان الواجب كلمات عدد ما يتلفظ من حروفها العدد الفلاني فيجب
في البدل مراعاته وذلك لان لا يفرق بين الزيادة والنقصان ويرد ان الزيادة غير
مضرة اذ قراءة القرآن جايزة في الصلوة بخلاف النقيصة فلا يخفى انه لا يمكن القول
بوجوب تحصيل بدل يكون حروفها الاصلية وما يتلفظ بها مثل الفاتحة لثبوت
بدليته لو كان ترجيح الواجب الاخير بين ما عبارة بثبوت البدلية والحكم بلزوم
تساويها في العدد لا يخلو عن نوع تناقض   ومثله اي ومثل القول في التسبيحة
الكبرى باعتبار وجوده على القول بوجوب التسبيحة الكبرى القول في التسبيحة
الكبرى باعتبار اجزائها الاخر مع كون بعضها ذكرا تاما يعني ان القول بالتخيير
بين الكل والجزء لازم على المذهبين   ومعنى سبحان ربي نقل عن سيبويه
ان سبحان ليس بمصدر بل هو واقع موقع المصدر الذي هو التسبيح والاضافة
الى المفعول لانه هو المسبح بالفتح ونقل في روض الجنان عن ابي البقاء انه جوز ان

يكون

يكون الاضافة الى الفاعل وقال والمعروف هو الاول والمعنى على الاول نسبح ربي
اي نسبحه اليق بعظمته وعلى الثاني ابتع مثل ما سبح الله به نفسه وكذا الكلام
في الاضافة في وبحمده   ومتعلق الجار في وبحمده هو العامل المحذوف اي من
جنسه ولذا ذكر في التقدير وسبحته بحمده فلم يكتف بتقدير سبحت الله العظيم
مثل ضربت زيدا في المسجد وقد جوز ان يكون جملة اسمية اي وانا متلبس
بحمده وجوز ان يكون الواو زايدة اي سبحته بحمده وعلى التقادير يمكن ان
يكون المراد دفع توهم ومنع التسبيح حيث يسند تسبيحا عظيما الى نفسه فتداركه
بذكر انه متلبس بالحمد على ما تيسر له هذا الامر العظيم فان هذا التيسر من نعمه ولولاه
لم يمكنه التسبيح على ما قيل في تفسير قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ويمكن ان يكون المراد
شكر لهذه النعمة الشريفة حيث الهمه هذا النوع من التسبيح وليس الغرض دفع التوهم
المذكور على ما يلوح من الكشاف والاجزاء بحسب المعنى ان يقال ان التسبيح هو
التنزيه ودفع النقايص والحمد هو الثناء بالجميل فيكون الاول اشارة الى الصفات
السلبية والثاني اشارة الى الصفات الثبوتية يعني انه بري من النقايص
واثبت له صفات الجمال فيكون اشارة الى التوحيد ويمكن ان يكون التسبيح
اشارة الى تنزيه الذات عن النقايص بحيث يشمل الصفات الثبوتية والسلبية
اذ سلب العجز ملزوم للقدرة وكذا البواقي ويكون المراد من الحمد الشكر يعني
الاعمال فيكون الاول اشارة الى الاقرار بجميع العقايد كما هو والثاني الجما
الى الانقياد في الاوامر والنواهي ولا يخفى عليك وجه تقديم الاول على الثاني

او بمعنى والحمد لله كما فى قوله تعالى تفسير قوله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون ان معناه
ما انت بمجنون والنعمة لربك كما يقال سبحانك اللهم وبحمدك اى والحمد لك وكان
الفرق بين هذا التوجيه وبين السابق ان الاضافة فى السابق كان اضافة المصدر
الى الفاعل او المفعول وههنا الاضافة للاختصاص وليس المراد بالحمد الحمد المتوجه بل
جنس الحمد ويعبر بمدلول الاضافة مدلول جملة اسمية بمعنى ان الحمد لك خاصة والبا
للملابسة اى تسبيحى متلبس بما لزم اختصاص كل حمد بك ويدل له فى المغنى انهم يعبرون
والحمد بعد مقام بحمد الله كما يقال انت كريم بحمد الله اى وانت كريم والحمد لله وكان هذا المعنى
مراد البيضاوى حيث قال فى تفسير الاية الكريمة وانتفى عنك الجنون متلبسا بنعمة
الله كما يقولنا انت عاقل بحمد الله اى ثبت لك ثبت العقل متلبسا بالحمد او فى كثير عطف
على ما بين فلا يكون مكروها وهذا ما نسبه الكفوى الى الاصحاب الى البيضاوى
موقفه يعنى موضع الجبهة ويحتمل ان يريد به جميع المساجد بما لا يزيد قيد الزيادة
والنقصان معا لما روى الاخ فى كتب اللغة خوت النجوم اذا سقطت ولم يمطرت
الآدو به فسر البيضاوى قوله تعالى فتلك بيوتهم خاوية فانه خوت الدار خلاء هو فيها
وخوى البعير تخوية اذا جافى بطنه عن الارض عند بروكه والرواية يمكن حملها
على المعنى الثانى بل كانه هو الظاهر من اللغة ومن لفظ الحديث حيث قيده بالفا
وذكر يعنى بروكه ويمكن حمله على المعنى الاول بان يكون المراد بتخوى اى يسقط
كما يسقط البعير الضامر والتقييد به لبيان ان يكون السقوط على تأنٍ
وضعف ويكون المراد بالبروك اخذه فى الوقوع والشروع ولكنه المفتى فيهما من

الرواية

الرواية هذا المعنى والكفوى ما يدل على فهم ابن ابى عقيل ايضا هذا المعنى فلعله بلغه ولم
يبلغنا والحكم لا شك فيه والامر بعد ذلك سهل ولفظه صح مطلقا اى سواء اضاف
الرسول الى المظهر او المضمر قال فى الكفوى ظاهر الاصحاب وخلاصة الاخبار الاجزاء
بالشهادتين فعلى هذا لا يفتقر تركه وحده لا شريك له ولا لفظة عبده فمنه ابعاح
مثل الشيخ جواز ترك لفظة عبده ولو مع اضافة الرسول الى الضمير وفى كل عبارته
ما يدل على ان الاولى المنع وهذه الصورة وفى الكفوى من هنا الى قوله ووجوب
الصيغة الاخرى تماما منقول عن الكفوى وقوله فيتقدير يمكن ان يكون داخلا
فى الاحتياط كما هو الظاهر ويمكن ان يكون كلاما آخر المقصد منه ان مع الا
تيان بصيغتين يكون الاول مستحبا ويبعد ان يكون منقولا عن المحقق اذ
ليس فى كتب المحقق منه عين ولا اثر وفى الثانى ما جعله احوط هو الاتيان بالصيغتين
جميعا مع الابتداء بالسلام علينا والاقتصار فى انه احوط من حيث الادلة وكذا
من حيث الاقوال فلان الاقوال هى منه بين السلام وهو وجوب الصيغتين تخيرا
او وجوب السلام علينا او وجوب السلام عليكم ولا شك فى براءة الذمة على
جميع الاقوال يلزم رعاية الوجوب فى الفعل المأتى واما اذا لوحظ رعاية فقط ان الا
حتياط بمعنى رعاية جميع الاقوال متعذر واما بمعنى ملاحظة عدم الخروج عن
المجمع عليه فهو ما ذكره فانه قال ان وجوب الصيغتين معا لم يقل به احد
ووجوب السلام علينا عينا خروج عن الاجماع من حيث لم يقل به فظاهر انه
اذا لم يلزم نية الوجه ونوى فى السلام علينا الوجوب عينا يحتمل ان يكون

مخالفا للاجماع ولو نوى الوجوب تخييرا لم يكن عاملا بالقول بوجوب السلام
عليكم عينا بخلاف ما اذا نوى الندب او لم ينو شيئا اذ ليس فيه نقض خلاف المجمع
عليه وعلى الاول يكون معنى يعتقد انه ينوى ندب السلام علينا ويكون الاحتياط
ان ياتى الصيغتين معا ناويا في الاول الندب وبيان كونه احتياطا على القول
بلزوم نية الوجه ظاهر مما تقدم ويرد على الوجهين ان الاحتياط ينبغي ملاحظة
عدم الخروج عن المجمع عليه حاصل في الاكتفاء بالسلام عليكم اذ ليس فيه سوى عدم
العمل بالقول بوجوب السلام علينا عينا وقد ذكر انه خروج عن الاجماع فينبغي
حمل كلامه على غاية ما يمكن ان يكون احتياطا من حيث الادلة والاقوال معا
واما الثانية فحمل كلام المصنف بمعنى رعاية جميع الاقوال فلما ورد عليه انه مخالف
لفتوى غيره فكيف يكون احتياطا فتامل وذكر الابهام هنا خاص لكن ذكره
في الركوع وتركه في القيام مما يجبر الابهام وان كان عقيب الحمد عرفته
التصريح بالوجه العائد الافق حمله على الخفاء منه هنا منافية
فان كلام اكثر الاصحاب على ما نقله المصنف في الذكرى دال على المنع منه عقيب
الحمد مع ذكر الشيخ في الخلاف ان قول امين يبطل الصلوة سواء عقيب الحمد وغيره
وكذلك نقل عن المرتضى والمفيد والادلة المذكورة في كلام القوم منها ما يدل
على عموم حرمة قول امين مثل قولهم انه كلام ليس بقران ولا دعاء وغيرها
كثيرها ما يدل على حصر من عقيب الحمد كالدليل المذكور هنا واكثر الروايات
المنقولة في هذا الباب لا لان قصد الدعاء بها اي بالفاتحة والبا للصلة

القصد

القصد نظير قولهم قصدت بهذا اللفظ ذا الحالين فلا يوجب استعمال المشترك اي اللفظ
الفاتحة في معنييه اعني بها القران والثاني الدعاء فان لفظ اهدنا الى آخره يمكن ان
يقرء بعنوان انه كلام الله تعالى فيكون القارئ تاليا للكلام لا منشئا له ويمكن
ان يقرء بعنوان انه من كلام القارئ والقارئ منشئ له على تقدير قصد الدعاء
بالقران البار مثلا ما تريع انه اتى بالقران وقصد به الدعاء فهذا انما يتاتى اذا
قصد به كونه قرانا ايضا اذ لو لم يقصد كونه قرانا لم يصدق انه اتى بالقران وقصد به الدعاء
بل يصدق انه قصد به ايجاب ان يكون قرانا الدعاء او الباء للملابسة اي قصد الدعاء بعنوان
انه قران لا ان قصد الدعاء الخ لما كان توهم الاشتراك في اللفظ باعتبار قصد الحكاية
لكلام الغير وقصد انه من كلام المتكلم بعينه جدا حملوا كلام المستدل على ان التتمة
لان غرضه انه لا يجوز استعمال الكلام مع قصد انه من كلام المتكلم وانه كلام غيره الخ
بين القصدين نظير عدم جواز استعمال المشترك في معنييه فاجاب بان قصد الدعاء
بالمنزل منه قرانا لا ينافي كونه قرانا فيجوز قصد به معانيه اجابه عن صريح كلام المستدل
بانه لا يوجب الاشتراك وفي اطلاق الترك الخ قال في الذكرى لما فسر المتروك
بما يجب تركه وادرج منافيها ترك الواجب كان ترك الواجب مما يجب تركه و
لما كان الترك امرا عدميا كان تركه وجوديا وهو ايجاده منه وهو فعل الواجب
على نحو ما قيل ان التكليف بترك الفعل يراد به فعل ضده هربا من تعلق التكليف
بالمعدوم شيئا فان قلت فعل الضد ولكن ترك الواجب عطف فاعل يتعلق
ومسوق لبيان بطلان الصلوة بترك الواجب فمن اين دل على انه من التروك

على ما ذكره في اصل الشرح وفي الحاشية قلت نعم لكن ذكره هذه المسئلة ههنا انما وقع
لغير ما عقد الفصل له وعنه كونه بالتبع اذ اطلاق الترك على ترك الترك اى فعل
الواجب فالوجه الاول اظهر وهو انه لا بد من هذه المسامحة فيما بعده قوله
ويجوز رفع العقرب الثاني بانه على التقدير الاول يكون اكثر مسايل الفصل مذكورة
بالتبع فتدبر   واعترض المعترض اعلم ان المصنف ره في الذكرى نقل عن ابن ابي عقيل القول
ببطلان الصلوة بترك السجدة الواحدة متمسكا بانه يصدق الاخلال بالركن اذ
الماهية المركبة تفوت بفوات جزء منها واعترض عليه بانقل الشارح ره ثانيا ثم قال
ولعل الركن مسمى السجود في فتقول حاصل جوابه الاول ان الركن ما كان تركه في
الجملة سهوا وعمدا مبطلا للصلوة لا ما كان تركه اى ترك كان مبطلا وههنا يصدق
على مجموع السجدتين انه تركه عمدا وسهوا مبطل في الجملة ولا يلزم ان يكون اى ترك
كان من تركه مبطلا والشاهد على هذا انه لو كان انتفاء الماهية مطلقا
مبطلا لكان الاخلال بعضو من اعضاء السجود مبطلا ولا قائل به وقريب منه ان
نقول الركن ما كان تركه مطلقا مبطلا الا ما اخرجه الدليل وههنا قد اخرج الدليل
ترك السجدتين بترك واحدة منهما عن الضابطة فلا يرد عليه ما اورده الشارح ره
نعم قوله والفرق لا متوجه واما الاعتراض الثاني فالظاهر انه عدل عما الشارح اقواله
فيشعر به كلمة لعل في الاعتراض الاول صريح فان قلت غرضه الخارج بزه دون الجزء
ان كلام ابن عقيل مع القائلين بكون الركن مجموع السجدتين ومنهم المصنف فالجواب بان الركن مسمى السجدة خروج عن المقام وغير متوجه قلت عرض المصنف ان

ابن

ابن ابي عقيل اختار ان الاخلال بواحدة مبطل واستدل عليه بانه اخلال بالركن الذي
هو مجموع السجدتين والايراد عليه انه هذا الدليل جدلي ولا يصح ان يكون ماخذا
للفتوى اذ لا يتم على تقدير كون الركن مسمى السجدة والامر في شرح هذا اسهل واما
الايراد بانه يستلزم بطلان بزيادة سجدة فيرد عليه فلانه لعله لم يقل هذه القا
عدة في جانب الزيادة لعدم صحة الكلية فيها على ما سيجيء الشارح ره واسلوب كلام المصنف
في الذكرى مشعر به ايضا وثانيا انه يرد عليه في النقيض والحاصل ان الم قاعدتين احديهما
ان ترك الركن مبطل والاخرى ان زيادته مبطلة فان شئت فاجعل الركن مجموع
السجدتين وتحقق في ضابطة النقيض وان شئت فاجعل مسمى السجود واترك
قاعدة الترك على عمومها وردد في قاعدة الزيادة ما يريدها تقييدا او اعلم ان
اكثر ما ذكرناه اورده الشارح ره في روض الجنان فالظاهر انه اراد في هذا الشرح الاختصار
من دون خوض في الكلام   فيه ما مر اى في اول البحث من ان الركن اذا كان مجموع
السجدتين لزم انتفاءها بانتفاء واحدة وفوات الركن مطلقا مبطل لكا النية
فان نياد تها مركبة فلو كانت عمدا تكيفا اذا وقعت سهوا واعلم انه يرد عليه
ان النية صلوة عبارة عن قصد صلوة معينة وقصد تمام افعالها من التكبير الى اخرها
والقصد لا يتوجه الا الى ما سيفعل ففي اثناء الصلوة لو قصد الاتيان ببقية افعال
الصلوة فهذا ليس النية الواجبة التي جعلناها ركنا ولو قصد ابتداء الصلوة فالقول
ببطلان الصلوة بهذا القصد غير بعيد عندهم فان قصد احداث الصلوة لا
يجامع العزم على بطلان الصلوة به وايضا القليل بينا فيه الاستدامة الحكمية تشير

بان الاتيان بالنية في فعل احد الواجبين فلعل هذا هو الباعث على عدم البطلان الصلوة

وبين مع التكبير فيه ما مر من ان هذه النية لغو لكنا من الصلوة التي اوجبت

الاحتياط فلك هذا التكبير لكنا من الصلوة التي شك فيها وايضا سيجيء الكلام في

ان صلوة الاحتياط هل هي صلوة على حدة ام جزء من الصلوة التي شك فيها ففي

الاول لا يرد هذا النقض اصلا ويرد مثلها او ورد ما على قول ومن ذكرنا الاولى

التمثيل بالو سهو الانسان عن انه في الصلوة ونوى لاجلها وكبر او سلم على نقص

ثم غفل ونوى الصلوة التي سلم لها وكبر فهنا الاشك في زيادة نية الصلوة وتكبيرها

سهوا والقول ببطلان الصلوة بديع عدم البطلان فيما نوى صلوة اخرى لبعد

لاجل القياس بل لاجل عدم قيام الدليل على البطلان ولم اظفر على التصريح به فان

صح فهو المطابق ويمكن دفع ما ذكرنا من ان نية صلوة اخرى والتكبير لاجل صلوة

اخرى لبساد كعتين من هذه الصلوة والا لزم خروج زيادة الركوع والسجدتين

لا مع نية هذه الصلوة عن الضابطة وهم لا يقولون به واعلم ان الشارح في ذوي

الجنان ذكر جملة ما ذكرنا ولم يذكر في هذا الشرح لما ذكرنا سابقا الامع اقرانه

هنا في الزيادة مسلم واما في النقيصة فيمكن فرض نقصان الركوع بان فات الركوع

فجلس ثم ذكر فقد اورد الركوع عن جلوس بعد وان قيام ثم الركوع وفي موضع

الحاجة اعلم ان كون بعض اجزاء الصلوة اركانا وان لم يقع في نص لكنه قد وقع

مورد الاجماع فاذا عرفت ان الفعل الفلاني ركن اجماعا عرفت ان نقيصته او

زيادته مبطل سهوا وعمدا واذا كان الاشتهار يكون مورد الاجماع الاتي

قال قلت فعلى هذا ينتقض قاعدة بطلان
الصلوة بزيادة الركن سهوا فيما لو نوى ليقضي
الصلوة قلت يمكن ان يقضي ان الركن
عبارة عما يبطل بتركه او زيادته سهوا او عمدا و
يدل على الركنية المستفادة من البطلان
غاية ما يلزم الاختلال البطلان بنية المنوية والتكبير
زايد من الدليل على الطهارة شيء
ولا محذور فيه والتزام ورود
هذا النقض لازم على ما ورد
صلوة المسافر وغيرها

الفقي

العفو الفلاني وزيادته مبطلان الا في الصورة الفلانية لاجل هذا يحتاج الفقهاء الى

معرفة الاركان حتى يتفرع عليه الفروع وعند هذا ظهر ان قول الشارح سابقا ان

المصنف لم يذكر حكم زيادة الركن تنبيها على فساد الكلية اولى الا ان صنع الركن الذي

وقع عليه الاجماع ما كان تركه مبطلا سهوا الا ما كان زيادته ايضا مبطلة ولهذا

ذكر ان المشهور ان زيادته على حد نقيصته فتامل لنظر لك بعض ما ذكرنا ذكره

المنوي بالدخول في الصلوة اي اي صلوة كانت الصلوة التي احرم بها فقط

وفيه تحقيق الكلام وفيه بحث نقله في الذكرى عن الشيخ في الخلاف انه جعل الطمأنينة

في الركوع ركنا وضعفه بوجوه ثم قال وكان الشيخ يعتبر الركن فيها على استقرار الهيئة

الاعضاء وسكونها والحديث دال عليه فلان مسمى الركوع لا يتحقق يقينا الا به

انتهى فلعل هو المراد من البحث واعلم انه ذكر الشهيد في الذكرى سابقا على ما نقلنا

انه يجب ان يقصد بهويه الركوع وقال لحظة انه لو هوى لغير الركوع فلما انتهى

الى حد الراكع اراد ان يجعله ركوعا لم يجز فيجب عليه الانتصاب ثم الهوي للركوع

ولا يكون ذلك زيادة ركوع انتهى فيجيء التامل في انه هل الركوع الانحناء الخاص

بعقده ولو لم يكن معه استقرار الاعضاء او ما يكون معه الاستقرار او الانحناء

القصد او بعين الامران معا فيه ولعله ايضا مراد في البحث المبطل للطهارة فيه

به احترازا عن دايم الحدث على ما قيل واعلم انه لو جعل عن المقصود وكذا الحدث

عطفا على فاعل ويبطل فالاحتراز على ما قيل لازم فان حدث المستحاضة وكذا

دايم الحدث على ما يعدم اعادة الطهارة غير مبطل واما على ما ذكره الشارح حيث

عده من جملة ما يجب تركه فلا ضرورة الا الاحتراز اذ حدثها اضطراري والحدث
الاضطراري ظاهر انه لا يجب تركه الا ان يبقى دايم الحدث لا يجب عليه ضبط نفسه
عن الحدث وان امكنه فلم يفترق فينبغي الرجوع الى الاصل المسئلة على اشتراط العفو
في اليمين والقول الاخر للشيخين وغيرهما ان المتيمم اذا احدث في الصلوة ناسيا
ثم وجد الماء يتطهر ويبني على ما مضى من الصلوة واحترز بالاختيار لا يخفى
ان اكثر الامثلة التي ذكرها الشارح لا ضرورة فيها الى القطع لا عقلا ولا شرعا ولعله
سيصرح انه ينقسم انقسام الاحكام الخمسة وظاهر انه في المستحب والمباح والمكروه
منها لا اضطرار الى القطع فكان زيادة لادنى احتياج فقول المصنف ويحرم قطعها اختيارا
الى تخصيصها عدمية لم يرض بحمل الكلام على التخصيص بل غلب الاضطرار عقلا وشرعا
على جميع صور جواز القطع فسماها اضطرارا وسمى غيرها اختيارا او حمل الاختيار
على ما لم يكن للقطع جهة شرعية وهذا هو الظاهر وكانه اصطلاح عنهم قال المحقق
في الشرايع يجوز للمصلي ان يقطع صلوته اذا خاف تلف مال او فوت غريم او تردي
طفل وما اشبه ذلك ولا يجوز قطع الصلوة اختيارا وقال في المدارك في شرح
العبارة اما انه لا يجوز قطع الصلوة اختيارا فهو مذهب الاصحاب الى ان قال واما
جوازه لحاجة كحفظ الحاجة فيما لا اختيار وكذا في الارشاد اذا لم يستلزم
قيد لقوله من غير ابطال لا دفع كونه فعلا كثيرا يكون مبطلا وليس قيدا الجواز
اذ دفع الابطال جايز ايضا على ما ذكره الشارح من وجوبه اذا خاف على نفس
محترمة واما جنبا اذا لم يحفظ اذاها والمراد محترمة وجريه ويمكن حمله على ظاهره

وكان

ويكون المراد صحته في الدنيا او حشره الملك انما هو من الشيطان قال في النهاية وانما
جعله من الشيطان كراهية له لانه انما يكون من ثقل البدن وامتلائه واسترخائه
وميله الى الكسل والنوم فاضافه الى الشيطان لانه الذي يدعو الى اعطاء النفس
شهواتها واراد به التحذير من السبب الذي يتولد منه وهو التوسع في المطعم
والشبع فيتثقل عن الطاعات ويميل عن الجهات انتهى وما ذكره بعيد غاية
البعد والظاهر ان الشيطان هو الذي يدعو المصلي الى التثاؤب في الصلوة ليخلي
النفس عن التوجه وحضور القلب هذا الا ان يقال ان وقوع التثاؤب دايما من
الشيطان لوجه لا نعلمه ولا يحجبه فضيلة الايتمام يعني اذا لم يرد الاتيان بحصول
الايتمام ولو لم يدافع بل نقض الوضوء وجدده يفوت الجماعة ولم يتيسر جماعة
اخرى وكذلك في البقية لا يرتفع كراهة المدافعة الا ما استثني سابقا حيث
ذكره في الجبهة والاختلاف وكذا في التحرزية وغيرها ويقربها بما اشار بعض ان الحوا
عليه الصلوة بلفظها واما سائر النسب لو اتي بها فلا يتعين لها لفظ ترك الكلام
مطلقا اي من يمكن سماعه ومن لا يمكنه السماع لو الاعم منهما ومن الامام الا البعيد
والاصم على ما هو العبارة وظاهر الكلام ويحتمل ان يكون المراد اعم من ان يكون
اماما او ماموما عليه السماع وهو المطابق لروض الجنان يعني جعل الاتي
الفصاحة معتبرة في تعريف البلاغة والشارح قد اعتبرها حيث ذكره في تعريف البلاغة
عن الكلام الفصيح فلو ترك البلاغة على معناها اللغوي ان ابلغ قلت عرضنا البلاغة
بهنا التي عنينا ها المصطلح المأخوذ فيه الفصاحة بالمعنى المذكور لا البلاغة بمعنى

الملكة التي يقتدر بها على التعبير بالكلام المطابق لمقتضى الحال الواقع يكون وصفا للكلام
بالفصيح اما من طغيان القلم واما مناكحه اما متجوزا ويكون المراد من الفصيح معناه
اللغوي ويدل على انه مراده ره ما ذكرنا قوله في روض الجنان في شرح قول المصنف
ويستحب ان يكون الخطيب بليغا يعني جامعا بين الفصاحة التي هي عبارة عن خلوص الكلام
عن ضعف التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد وعن كونها غريبة وحشية
وبين البلاغة وهي القدرة على تاليف الكلام المطابق لمقتضى الحال انتهى فلم ياخذ الفصاحة
في تعريف البلاغة فلم يصف الكلام بكونه فصيحا وفي الذكرى ايضا شيء في ذلك فانه قال
وسادسها كونه بليغا بمعنى جمعه بين الفصاحة التي هي خلوص الكلام عن التعقيد
وبين البلاغة وهي القدرة على بلوغه بعبارته كنه ما في نفسه مع الاحتراز عن الايجاز
المخل والتطويل الممل انتهى ويختلج على ان لعل ان يكون المراد انهما مستجاز لا مستحب
واحد وان كان احدهما ماخوذا في تعريف الاخر فلا منافاة بين كونه مندوب
شرطا لمندوب عن الكلام الفصيح المتعارف تقديرا التعبير البارز في الفظاظ
لعون في الفصيح جرت عن المعنى باللفظ والشارح عداه بكلمة عن في الفظ الماضي
ناشيا يعني يقتدر على التعبير عن مراده ويكون التعبير ناشيا عن الكلام الفصيح كذا
قيل ويمكن ان يكون الفايدة في هذا التعبير الاشعار بوقوع الملكة يعني ان الملكة
ينبغي ان يكون بحيث يقتدر بها على فنون من الكلام دالة على المعنى المراد فكان
الكلام الفصيح معنى يقتدر على التعبير به بوجوه مختلفة لا يقتدر على التعبير عن
المعنى بالفاظ مختلفة هذا مبنى قول المصنف ره مع امكان الاجتماع قيد لقوله

ولو فقيها

57

ولو فقيها واعادة كلمة الغيبة مع ان الظاهر عدم اعادته تنبيها على انه متعلق بقوله
لو فقيها دون ما قبله امكان الاجتماع او متعلق بها معا على سبيل التنازع وهو
الاظهر وليس متعلقا بامكان الاجتماع وحده فان الغرض بيان ان الفقيه نايب
في حال الغيبة فقط وهي تقتضي تعلقه بامكان الاجتماع فقط بمكين ان يحمل العبارة
على انه يشترط في انعقاد الجمعة الامام او نايبه ولو فقيها ويشترط امكان الاجتماع
والشرط الاخير مختص بحال الغيبة وهذا خلاف المراد فصرح بتعلقه بنيابة الفقيه
يعني ان نيابة الفقيه بل امكان الاجتماع ايضا شرطان في حال الغيبة فان قلت امكان
الاجتماع شرط في كل زمان فما بال المصنف بل القوم رضوان الله عليهم يجعلونه شرطا
في الغيبة قلت الترخيص ما سيذكره الشارح ره اخيرا من عدم تحقق امكان الاجتماع
في زمان حضورهم مع عدم استيلائهم وفي زمان استيلائهم لا حاجة الى ذكر
هذا الشرط فانه متحقق البتة انما المحتاج الى ذكره زمن الغيبة اذ قد اختلف الحال
فتارة امكن الاجتماع وتارة لم يمكن والضعيف عندي ان هذا حاصل ما
ذكره المصنف ره في الذكرى بعد نقل قول المجوز للجواز من معظم الاصحاب بقوله
ويعلل بامرين احدهما ان الاذن حاصل من الائمة الماضين فهو كالاذن
من امام الوقت الى ان قال الثاني ان الاذن انما يعتبر مع امكانه اما مع عدمه
فيسقط اعتباره الى ان قال والتعليلان حسنان والاعتماد على الثاني انتهى
قاله في روض الجنان بعد ذكر كلام فان قيل لو كان عدم امكان الشرط موجبا
لسقوط اثره اعمال اصل الاوامر لزم جواز فرادى عند عدم امكان الجمع

واقل من الجمع العدد عند فقدهم وغير ذلك مما يتعذر فيه احد الشروط وهذا باطل
اجماعا قلنا هذا السؤال حق ومن خواص الشرط ان يستلزم فقده فقد المشروط
الا ان هذا الشرط وهو اذن الامام ليس له مستند يرجع اليه من كتاب او سنة
كما ورد في باقي وانما العمدة في اثباته على الاجماع كما قررناه سابقا فلا ريب ان الاجماع
انما وقع على الاشتراط في حالة الحضور لا الغيبة ثم قال فان قيل هذا غير مطابق لما احتج
به الشهيد في الذكرى فانه يعتمد على ان الاذن انما يعتبر مع الامكان لا مع التعذر
وهو ما اورده من السؤال وما ذكرتم يقتضي منع الاشتراط مطلقا بل في حال الحضور
قلنا مؤدى الجوابين واحد عند التامل فان امكان الاذن الذي هو شرط الاشتراط
معه هو حالة الحضور وسقوطه عند عدم الامكان هو حالة الغيبة فيرجع الى
الاعم قلناه وان كان ظاهره يدل على خلافه فتامل الغرض من نقل هذه الالفاظ
ان عبارات القوم مختلفة الدلالة على الحكم خال ظهورهم وعدم تسلطهم لا وقع
في زمن كثير من الائمة الماضين صلوات الله عليهم فوقع بعضها بل اكثرها ما يدل
على اشتراطها بخاص وعدم نيابة الفقيه الا في الغيبة وعبارة الكتاب وشرحه
على ما اوضحنا سابقا يدل عليه ووقع بعضها ما يدل على ان في زمان عدم تسلطهم
لا يحتاج الى الاذن مع عدم الامكان او انه يكفي الفقيه مثل عبارة الذكرى وما يلوح
من عدة من الجماعة وغيره وعبارة هذا الشرح اخيرا على ما اوضحناه انفا وقد نقلنا
واعلم ان القول باشتراط النائب وكون الفقيه نائبا في الغيبة دون زمان
حضورهم وعدم تسلطهم صلوات الله عليهم مما لا يخلو من نوع منافرة فان المستند

في نيابة

في نيابة الفقيه ليس سوى مثل مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على نصب القوم صلوات الله
عليهم الفقيه بالشرائط في عصرهم وزمن امامته ويرد عليه اولا ان النصب مما
هو منهم عليهم السلام في زمانهم فلا يستحب الى عصر اخر وثانيا ان النصب انما هو للقضاء
لا الصلوة الجمعة ويجاب عن الاول بان الحكم منهم اولهم واخرهم واحد وعن الثاني
بانه يدل على نيابته في الصلوة بطريق اولى فاذا لم يكن الفقيه في عصرهم عليهم السلام منصوبا
ولم يدل نصبه للقضاء على نصبه للصلوة بطريق اولى في زمان ورود الرواية فكيف
يحكم الحكم الى عصرنا وكيف يعتبر الاولوية في هذا العصر دون العصر السابق فتامل
بل في بعضها ما يدل على الحكم الخاصة هو صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق قال اذا اجتمع القوم
يوم الجمعة الا خمسة نفر فليصلوا الجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس
فيها الا خمسة المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي وفي معناه اخبار كثيرة انتهى كلامه في
الشرح واللفظ صحيحة منصور لا عمر بن يزيد   فلا ينافيه غرضه الا مع التقية اذا
كان الامام عدلا مرضيا وامكنه الصلوة مع ائمة الحق ولو لاجلها لا بعنوان الصلوة
مع ائمة الحق بل بعنوان الاولى بل يلوح من اشتراط الخطبة لاحتياط الصلوة وتجزيه
بها عن الظهر وان لزم ذكر ائمة الجور في الخطبة تقية   وهو السر في عدم اجتزاء
اصحاب الائمة بالجمعة عن الظهر مع تمام محافظتهم عليها بان كانوا يصلون مع
المخالفين ثم يعيدون الظهر وسببه ان الاجتماع مع الامام العدل شرط
لصحة الجمعة ولم يكن في زمنهم عليهم السلام بل كان الائمة منصوبين خلفاء الجور غير عدول
ومن ذلك نشأ هذا الوهم وتوهم ان الفقيه غير منصوب لصلوة الجمعة وتوهم

ان شرط اذن الامام مطلقا سواء امكن ام لا وهذا الوهم هو منشا قول القايل بعدم
جوازها اذ كان منشاه فقد الشرط المذكور وليس للقول بالاشتراط دليل سوى الا
جماع الذي يو محل انه لم يفعلها في عصر النبي صلى الله عليه وآله ودون الايمة الا الولاة ومن نصبوه
خصوصا مع ما ذكره في الخلاف ولعله يكون الا لكون شرطا او لان الفقيه منصوب العظيما
الشيعة في زمن الايمة مع الفقيه او بدونه وحيث تبين ان السر في عدم اجتزائهم
بها فقد شرط امكان الاجتماع على الامام العدل ظهر ان الاجماع انما هو على تقدير
الحضور دون الغيبة مع ما ذكره الشهيد سابقا في الجواب فلا يخفى ان الكلام الشريف
مع ما اوضحنا يبتني على اتحاد حكم زمن الغيبة ودون حضور الايمة صلوات الله
عليهم وعدم تمكنهم مع ما ذكرنا سابقا انه يلوح من بعض العبادات ولو قلنا في
الحضور مع التمكن لا اذن شرطا والفقيه غير منصوب ورد على الشهيد ان السر في
عدم الاجتزاء فقدان الاذن والنايب الخاص الذي هو شرط اجماعا في زمن الحضور
لا عدم امكان الاجتماع على امام عدل وهو ظاهر الا ان يحمل الكلام على ان السر في
الايمة صلوات الله عليهم لم يأذنوا الشيعة في فعل الجمعة وامتناع الشيعة من عدم كفايتها
عن الظهر وان السر عدم نصب الفقيه في زمنهم انه لم يمكنهم الاجتماع على الامام
العدل ولو كان يمكنهم الاجتماع لاذنوا عليهم السلام ونصبوا الفقيه نايبا للجمعة ولكن
هذا الحمل بعيد لفظا ومعنى فتدبر ثم اقول لا يخفى ان محافظة الشيعة عليها او الوهن ا
لسابق لم يكن سيما سوى التقية مثل محافظتهم على جماعات القوم مع استلزامها
لترك بعض اجزاء الصلوة كالقراءة وغيرها فلم يكن المحافظة الا من تحصيل الجمعة الى

مع ا

مع امكن ولا ام بعيد وهذا ظهر او اي فايدة كانت لهم تحصيل الجمعة الفاسدة الا مراعاة التقية
فالتمسك بالمحافظة لا يخرج عن شيء الا ان يريد المحافظة عليها من حيث الصحة
الحكم والترغيب بما في الاخبار مقابل الاخبار المعتمدة العقلاء باشتراط السبعة لا خروج الامام عن
العدد لصحيح مستنده هو ما تقدم من الرواية المنقولة في الحاشية وصحيحة ان
قلت رواية السبعة ايضا صحيحة وهي صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله قال اذا كانوا
سبعة يوم الجمعة فليصلوا قلت كان يرد لم يحمل هذه الرواية معارضة لتلك لعدم
دلالتها على عدم الوجوب على الخمسة الا بالمفهوم وحمل المعارض لها رواية محمد بن
مسلم عن ابي جعفر قال تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على اقل منهم
الامام الرواية واحتج الدليل على ما ذكرنا انه لم يذكر في ذوي الحاجات ولا السبعة
غير هذه الرواية واجاب بعدم معارضتها الرواية الخمسة لعدم التلافي
من اد كان اما هي ما تقدم من الاسماء التي يجب اشتمال الخطبة عليها ومنها
الصلوة على ائمة الحق ولو اجمالا   الذي هو كذا في النسخ والظاهر التي هي والاخرى
سهل او هو وله نقل انه كان كذلك في نسخة الاصل ثم ضرب عليها او وجه الضرب
ظاهر واما وجه الكلام فجوازه لا منافاة بين خروج ام الولد باشتراط الذكورية و
بين خروجها باشتراط الحرية بمعنى انها خرجت بهما معا فلا جل ذلك صرح بخروجها بقيد الحرية
فلا دليل ذكرها في ذوي الحاجات وكذا في الذكورة   والحال انه بتعقبه لا يخفى ان
سقوط الجمعة عمن بعد بازيد من فرسخين مشروط بتعذر اقامة الجمعة عنده وفي
موضع يزيد البعد بينه وبين الموضع الذي يقام فيه الجمعة عن فرسخ اما اذا امكن اقامة

الجمعة عنده او في موضع يكون البعد بينه وبين موضع الجمعة المنعقدة فوق فرسخ
فلا يسقط الجمعة وفائدة التقييد بدون فرسخ انه لو امكن اقامة الجمعة في فرسخ
تنعقد فيه الجمعة سقطت اذ يلزم اجتماع جمعتين في فرسخ ويرد عليه انه يلزم
ان لا يسقط الجمعة اذا امكن اقامتها في موضع يكون بينه وبين موضع الجمعة
المنعقدة ازيد من فرسخ وان كان بينه وبين موضع الاقامة ازيد من فر
سخين ويجاب بان حكمها مفهوم بطريق الاولى اذ لما سقطت الجمعة المنعقدة
بازيد من فرسخين تسقط وان شاء عقدها عن ازيد عن فرسخين بالطريق الاولى و
ايضا انه على هذا الحمل كان ينبغي ان يقول والحال انه تتعذر عليه اقامتها دون
فرسخ بدل قوله عنده وايضا يلزم ان تسقط اذا امكن اقامتها في موضع يكون
بينه وبين الجمعة المنعقدة فرسخا ويمكن دفع الاول بان ذكر القسمين
للتنصيص ودفع الثاني بانه لما كان فرض كونه فرسخا لا ازيد قليل بعيد لم يتعرض
له وقد ذكر الشارح نظير ذلك في اثناء الكلام في روض الجنان ويمكن دفعه ايضا بانه
يحمل كلمة دون بمعنى عنده لا بمعنى فوق ولا يخفى عليك بعد الحمل عن العبارة و
ظاهرها ان وجوب الجمعة انما يكون اذا امكن اقامتها عنده او فيما انقص من
فرسخ من موضع الاقامة واذا امكن في ازيد من فرسخ لا يجب انشاء عقدها
لكن لو كانت جمعة منعقدة لا يكون بينها وبين المحل ازيد من فرسخين وجب
عليه حضورها يتعين عليه الحضور لا يجوز له اقامة الجمعة عنده مع هذه الجمعة
المنعقدة ولا يسقط عنه الجمعة لا يخفى انه لا يجوز له الخروج الى خارج الفرسخ واقا

الجمعة

الجمعة هناك يتخير بينه الخ يخفى انه لا يسقط عنه الجمعة فيجوز له اقامتها
عنده مقابلا للشق الاول ولا يخفى لعضاد التخيير في الشقين اذ يمكن الاقامة
فيما بين موضع الاقامة وموضع الجمعة بشرط بقاء الفرسخ ويمكن الاقامة في
موضع اخر والضابط انه يتخير بين الحضور وبين جمعة لا يكون بينها وبين الجمعة
المعروضة اقل من فرسخ او فيما دون الفرسخ قد مر الكلام فيه كلتيهما الجمعة
فيهما ظاهر الكلام ان النافلة جميعها لاجل الجمعة فمن يصل الجمعة لا ابانة بالعشرين
ونقل في روض الجنان عن العلامة ره في النهاية انه قال لو استحب زيادة الاربع يوم
الجمعة ان الساقط فيه ركعتان فيستحب الاتيان ببدلهما والنافلة الراتبة ضعف
الفرائض قال ومقتضاه قصر استحباب الزيادة على ما اذا صليت الجمعة وكلام الا
صحاب واطلاق الاخبار يقتضيان كون يوم الجمعة مستلزما للاستحباب من
غير تقييد بصلوة الجمعة وايضا قالوا ورد في الاخبار ان الجمعة ركعتان من اجل
الخطبتين فهما بدل من الركعتين فلا يحتاج الى بدل اخر وكان المراد ان منشا الا
ستحباب الجمعة فلا ينافيه تغير الحال لاختلال الشرائط وقيام النافلة مقام الركعتين
اقوى في المناسبة الصورية من الخطبتين فكانت اولى بالبدلية وهذا التكلف
مستغنى عنه بعد ورود النص انتهى وهذا الكلام يدل على ان العشرين ليس
لاجل الجمعة وحمل كلامه في الشرح على ان العشرين كلها ليوم الجمعة فيه حتى يكون
موافقا لروض الجنان بعيد مع انه قال في روض الجنان قبل ما نقلنا بعد قول
المص ويزيد اربع ركعات ينوى بها نافلة الجمعة وتخيير في السنة عشرين

الجمعة والظهرين كالوكات اولا انتهى وظاهر هذا الكلام ان الاربع الزايدة نافلة
صلوة الجمعة او يوميها لا ان بجموع العشرين لك فلا يذهب عليك ما في عبارة
النهاية فانه ان كان غرضه ان الاربع ركعات لما كانت نافلة كانت بدلا من
الركعتين الساقطتين من الفريضة ع ما هو الظ ففيه انه لم يعهد من الشارع
سوى انه جوز بازاء كل ركعة من الفريضة ركعتين من النافلة مستحبا وام بجعل
النافلة بدلا عن الفريضة ع ما هو الظ ففيه انه لم يعهد من الشارع سوى انه
سيما الساقط اصلا حتى ينظر فى انه هل جعل بدل الساقط ضعفها ام مساويا بل يوجد
ما يدل على عدم جعل النافلة بدلا عن الساقط الا ترى انه لما قصرت الصلوة في السفر
لم يجعل بدلها نافلة بل يسقط راتبة المقصورة وورد عنهم عليهم السلام لو صلحت النافلة
في السفر تمت الفريضة وان كان غرضه ان النافلة الزايدة بعضها بدل عن الساقط
وبعضها نافلة لها فانما كان يستقيم لو كان عدد النوافل ثمانية عشر لزيادة
الركن يخ لو اراد ان يتم صلوته بالاتيان بسجدتين للاولى ثم بركعة ولو اقتصر
ع ما فعل بطلت الصلوة من اجل نقصان ركعتين او ثلثة وسابر الافعال قبيح
في المسموع متعلق بجميع ما ذكرو مقابل للمشهور في عدد التكبير ما في قوله التحرير
ان التكبيرات الزايدة سبع عند ابن بابويه وابن ابي عقيل واما عند المفيد
ثلث في الثانية وفي محلها قول ابن الجنيد انها في الاولى قبل القراءة وفي الثانية
بعدها النص الصحيح زرارة من لم يصل مع الامام في جماعة يوم العيد فلا
صلوة له ولا قضاء عليه كذا نقل عن خط الرواية هو ضعيف الماخذ هو

رواية البختري عن الصادق من فاتته العيد فليصل اربعا والظ ان ابن الجنيد نظر
العموم ان النافلة لكل ركعتين سلام وابن بابويه الى ظاهر الرواية قال في الذكرى
والجواب اولا بالطعن في السند وثانيا بمنع الدلالة فان الاربع لا يتعين كونها
قضاء فلا يخفى عليك ما في الجوابين ان كان غرضهما رحمهما الله الاستحباب اذ
المساهلة في ادلة السنن متعارفة واما اذا كان مذهبهما وجوب القضاء فا
لجوابان صحيحان فلا يذهب عليك انه يمكن ان يكون المراد بالعيد في الرواية
الجمعة واطلاق العيد عليه متعارف في الاحاديث ومع الاشكال في الرواية
والفرق كما تراه لو قال المص الى الافطار في يوم الفطر للفصل بينه وبين
يوم الصوم فيستحب المبادرة اليه ولان الاكل من الاضحية مستحب وهي لا يكون
الا بعد الصلوة انتهى يخ ان المستحب الاكل من الاضحية فقط والاكل منها اولا لرواية
زرارة عن الباقر ع قال لا تاكل يوم الاضحى الا من اضحيتك ان قويت والا
تقو فمعذور محمول ع العلة جمعا اي بينه وبين رواية المنع من الكل الطين
بان المنع من اكل طين الغريبة لغير الاستشفاء ولم يجمع بتخصيص رواية المنع
لشذوذ الرواية الدالة ع الجواز وكثرة الرواية الدالة ع الجواز وكثرة الرواية
الدالة ع المنع والاحتياط وغير ذلك لخصوص العلية قال في النهاية
بالخصوص ع ان قبلها بما كره يوجد اخرا لكونه بعد الطلوع قبل ذهاب الشعاع
او بعد الارتفاع وكذا بعدها وذلك وجه اخر للكراهة غير ما ذكره هنا
انتهى عموم التخيير اي عدم اختصاصها بالفرد بل الاطلاق لتنبيه المراد

بالاطلاق معناه اللغوي او الاصطلاحي ويراعي المتضمن منه الاضافة وحيث
نسبته عائدا الى السماوي وغرضه من قوله لاطلاق الحقيقي فهم النسبة الى
خالق السماء ونحوه من لفظ السماوي مع عدم تعارف النسبة الى المضاف
اليه وارادة النسبة الى المضاف ونحوه وحاصل الوجه ان اهل العرف يعرفون
نسبة لفظ السماوي الى الله كثيرا فيقولون هذا امر سماوي ويعنون منه
انه الهي فيعلم منه ان ليس مرادهم بالنسبة الى السماء الا النسبة الى ما يتعلق
بها مثل خالقها او الملائكة الساكنين فيها يدبرون هذا الامر او ينسبون
الى السماء من حيث انها محل التقدير فقط فمع قولهم ولا اخفاء في ان
اهل العرف هذا المعنى واما ان يكون هذا المثال خارجا من عدم تعارف
النسبة الى المضاف اليه وارادة النسبة من المضاف ونحوه او يكون الوجه
فيه ان الاطلاق اولا كان يتوهم ان السماء مؤثر فنسب اليه ثم لما عدل الشرع
عن هذا التوهم لم يتركوا الاطلاق بل اطلقوا فلم يتحاشوا عن الشائع اولا
بعد ما ذكرنا سابقا فتدبر وهو قرينة تركه وفي بعض النسخ عشر ركعات و
في بعضها عشر ركعات فعلى الاول الوجه فيه انه لم يعهد التكبير عقيب الافعال
وقبلها سوى الركوع والسجود والركوع لا تكبير بعدها وتكبير الله بعد
السجدة الاخيرة تكبير بعد تمام الركعة فجعل الشارع التكبير هنا بعد الركوع قرينة
على تمام الركعة وعلى النسخة الاخيرة الوجه ان التكبير بعد الركوع لم يعهد
في الصلوات الاخر فدل وجود التكبير على ان الركوعات افعال لا ركعات

ويرد على الاول انه ظاهر ان التكبير الذي بعد السجود لاجل تعقيبه السجود وان قا
ربما تمام الركعة وعلى الثاني انه لا تكبير عقيب الركوع لكن لا تكبير عقيب فعل الا
السجود وظاهر ان الركوع ليس بسجود فلا دلالة في التكبير على شيء والصواب
في حل العبارة ان ضمير هو راجع الى عدم التسبيح المفهوم من قوله من غير تسبيح في
عدم التسبيح عقيب الرابع والتسبيح عقيب الخامسة قرينة على انها افعال وان الر
كوع هي الخامسة اذ لا ينفك الركوع عن التسبيح في سائر الصلوات ويدل على ان
المراد ما ذكرنا انه لم يتوجه الى كون وجود التسبيح وعدمه قرينة بعد قول المصنف و
التسبيح وفي روض الجنان ايضا ذكر ان في القنوت اشارة الى كون الركعات عشرا
وفي التسبيح دلالة على كونهما ركعتين ولم يتعرض لحال التكبير وان الركوعات
افعال يمكن ان يرد انه لو كانت الركوعات لم تدل على ان الصلاة عشر ركعات اذ الركعة
لا تتم بالركوع وحده فيقول الوجه الاقوى وايضا ستجيء الاحاديث الثلاثة الدالة
على البناء على الاكثر والاحتياط للركوعات بعيد كل البعد بالارصاد اذا الا
من اهله يفيد قوة الظن وان كان واحدا غير عدل او العدلين وان
لم يفد الظن الغالب لكن هل يشترط كونها من اهله بقرينة السابق ولا على ما
هو ظاهر الاطلاق يحتملهما الكلام والظاهر من العبارة الاول ان لم يكن فرط
في تاخير احدهما بان كان سبب تاخير الكافرة عذرا من غير جانب المكلف ف
وجه سقوط الاداء والقضاء اما الاول فلاستحالة التكليف بالاتيان بها مع
عدم تحقق التكليف بالكافرة بالاجماع على ما نقله في الذكرى وغيره من الادلة

واما الثاني فلعدم وجوب الاداء وعدم استقراره في الذمة والشهيد في روض
الجنان فرق بين كون العذر مصاحبا للوجوب وعدمه كالصغر والجنون
والحيض فجعل الظاهر في الاول عدم وجوب القضاء وقال في الثاني في وجوب القضا
وجهان من عدم التفريط وعدم سعة الوقت الذي هو شرط التكليف ومن تعين
في نفسه وانما المانع الشرعي منع من الفعل فيه وعدم القضاء هنا اوجه انتهى
وكان التردد في الاول انسب منه في الثاني والتحقيق عدم الفرق وجريان ا
الدليل والا اي وان لم يكن فرطه في تاخير الحاضرة او في تاخير الكسوف او
فيهما معا فالاقوى وجوب القضاء على ما حيرته المعتبر وغيره لا باخذ التاخير
والتامل يقتضي عدم الفرق في الصور فتامل وقيل يجب القضا مطلقا اي
وان لم يستوعب ولم يعلم ونسب في روض الجنان هذا القول الى بعض الاصحاب
وقيل لا يجب مطلقا وهو ظاهر المرتضى في المصباح على ما نقل عنه وقيل
لا يقضي الناسي ما لم يستوعب هو قول الشيخ في النهاية والمبسوط ولو قيل
بالوجوب مطلقا اي مع العلم وعدمه في غير الكسوفين وفيهما معا لوجوب
القضاء على ما حيرته المعتبر وغيره لا باخذ التاخير والتامل يقتضي عدم الفرق
في الصور فتامل وقيل يجب القضا مطلقا اي وان لم يستوعب ولم يعلم ونسب
في روض الجنان هذا القول الى بعض الاصحاب وقيل لا يجب مطلقا وهو ظاهر
المرتضى في المصباح على ما نقل عنه وقيل لا يقضي الناسي ما لم يستوعب هو قول
الشيخ في النهاية والمبسوط ولو قيل غلط مطلقا مع الايعاب وبدونه الا

مقيد

٧٥

مقيد اما بعلم هذا هو الازدو لكنه في روض الجنان قال ان القول بوجوب القضاء للجاهل
في غير الكسوف لا يعلم به قائلا صريحا على المشهور اي الحكم باستحباب الغسل يوم
المبعث سبعين ومثل الغسل في ليلة النصف من رجب والام بوجه روايتها
ويتبره بالتسوية الى اي بين المعتبر بالتسوية بين الفسق والكفر على خلاف المعتبة
حيث قال في المعتبر وعلل التوبة من الكبائر والمتعارف عدم دخل الكفر الا مع
فالاعتقاد في اطلاق الكبائر وضابط الشروع الى ظاهر هذا الضابط يقتضي عدم
انعقاد نذر النافلة مع شغل الذمة بالفريضة على القول بالمنع من اتيانه لكنه رحمه في
روض الجنان افتى بانعقاد هذا النذر وذكر الدليل على طريق الكلام فانه لو لم يحل
الهيئة متعلقا للنذر لكن لم يكن تحقق العبادة تامة في ذلك الوقت الا بتلك الهيئة
فهل ينعقد النذر ام لا مثل لو نذر الصلوة في وقت لا يسع تحري جهة القبلة وقلنا
بعدم جواز النافلة الى غير القبلة لكن الظاهر ان الفرق بين نذر الهيئة وبين
هذا الفرض وضوحا على الناذر بعدم امكان هيئة اخرى مشكل وقد ترجح
التيمم نظيره وسيأتي القول فيه في كتاب النذر ان شاء الله تعالى او موجبه الناقة
اي اذا اخرجت من الثلث او اجادت الودنتا وبخوص من العلاء محل تمامها من
العلا من اجل الزوال وهو طلب السقيا الذي هو معنى الاستقا ولو جعل
مع ذلك لا يتحقق الا مع جعل اليمين يسارا او بالعكس يلزم احد التحويلين من جعل
الاعلى اسفل والظاهر باطنا ولا يتصور كلا حالا الا ان يريد جعل بعض ظاهر الرداء
باطنا او كلمة الواو للجمع وكونه حسنا فيكون معنى العبارة انه لو جعل مع ذلك اعلاه

استغفر كان حسنا ولو جمع مع ذلك ظاهره باطنه كان حسنا ويكون غايته هذا الكلام
انه يعتقد في اتيان المستحب مجموع الجملتين ويتفاوت بجامعها من جملة التوبة جزءا
او شرطا ان قلنا بعدم صحة التوبة عن بعض المعاصي والمراد انه من جملة التوبة الكاملة
هنا انباء عن ان المراد بها التوبة من جميع المعاصي وبصلوة على سيدنا امير المؤ
منين صلوات الله عليه اربع ركعات بتشهدين وتسليمين يقرء في كل ركعة الحمد
مرة وقل هو الله احد خمسين مرة وصلوة فاطمة صلوات الله عليها ركعتان يقرء
في الاولى الحمد مرة والقدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد مائة وصلوات
جعفر ع اربع ركعات بتسليمتين يقرء في الاولى مرة واذا زلزلت ثم يقول خمس عشر
مرة سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثم يركع ويقولها عشرا ثم يرفع
راسها ويقولها عشرا وكذا في سجوده والرفع منه وفي السجدة الثانية وبعد الرفع
منها فيتم في الركعة خمس وسبعون مرة وهكذا يكرر التسبيحات في كل ركعة حتى تتم
له في الاربع ركعات ثلثمائة تسبيحة ويقرء في الثانية والعاديات وفي الثالثة اذا
جاء نصر الله وفي الرابعة التوحيد كصلوة النبي ص صلوة سيدنا رسول الله ص
ركعتان يقرء في كل منهما الحمد والقدر خمس عشرة مرة ثم يركع ويقرء القدر خمس عشرة
مرة وهكذا بعد الرفع من الركوع وفي السجود الاولى وبعد الرفع منه وفي السجدة
الثانية وبعد الرفع منها فيتم له في كل ركعة القدر مائة وخمس مرات وما وقع
عن شك يمكن ان يكون المراد بالخلل الواقع عن شك الخلل المتردد اشكالا ويمكن
ان يكون شك بالرفع عطفا على عن عمد ويكون المعنى ان الخلل اما يكون صادرا

عن عمد او عن سهو والخلل شك واقع في الصلوة محكما اي الحكم الشرعي كما لو
ذكر الناسي او داع للنسيان في محل او تنظير وعرضه ان المص ذكر حكم المحل وجمع
منه الجهر والاخفات ثم يذكر حكم النسيان بغير استثناء فيدل ان ناسيهما بعد
التدارك في محله مصرح به بما يساوي حكمه مع المحل فعلم ان جعله مثلا انه
غير وضع الجبهة انما قيد به لانه لو كان المتروك وضع الجبهة لم يتحقق حقيقة
السجود ولم يكن العود اليها مستلزما لزيادة الركن فيكون العود واجبا
ليستلزم زيادة الركن هذا انما يستقيم على تقدير جعل الركن مسمى السجود واما على
تقدير جعل الركن السجدتين معا على ما هو المشهور واختاره المص كما سلف
فلان العود الى الذكر في السجود انما يستلزم زيادة السجدة الواحدة اذ الكلام
المفروض ذكر سجدة واحدة من حيث فوات المقارنة ومع قطع النظر عن فوات
المقارنة لا شك في عدم انعقاد الصلوة بدون الاتيان بالتكبيرة لحديث تحريمها
التكبير والاجماع بل الضرورة ومنه الصلوة الخ هذا بناء على ما سبق نقله من المص
من جعل الصلوة من اجزاء التشهد فانه اولى باطلاق التشهد عليه يمكن ان يكون
الباء صلة للاولى ويمكن ان يكون للسببية لمنع كلية الكبرى فان الصلوة على النبي
الصلوة جزء من المقتضي ولا جزء من المقتضي كل يقتضي يمكن منع الصغرى ايضا فان
الصلوة ليست جزءا من التشهد لصدق اسم التشهد الخ حاصل الكلام ان المص
دل على ان المصلي اذا لم يتشهد ولم يذكر حتى يركع لا بد بعد الصلوة فالمقر حملا
التشهد على مجموع الشهادتين والصلوة وحكم بانه اذا لزم قضاؤه لزم قضاء

الخاصة تسوية بين الكل والجزء ولذا حمل الشارح ره قول المصنف والتشهد على الجميع و
ذكر ان المراد به التشهدان جميعا ومنه الصلوة اي وبلزم ح ان يكون الحكم بقضاء
مجموع التشهدين لو نسيهما دون الصلوة من باب التسوية بين الجزء والكل
واما الشارح ره فحمل التشهد على الاتيان بالشهادة فحكم بصدق اسم التشهد على
الشهادة الواحدة وقال سابقا انه اولى بسبب اطلاق التشهد عليه حقيقة
بخلاف الصلوة واذا لو اطلق عليها التشهد كان مجازا وانه اولى باطلاق التشهد
عليه اذ التشهدان كان المراد به هذا المعنى يطلق عليه حقيقة وان كان المراد به
هذا المعنى المعهود يطلق عليه ايضا مجازا مثل الصلوة ثم افاد ثانيا انه يمكن ان
يكون المراد بالتشهد الخبر التشهد المعهود وهو مجموع الشهادتين وح لا يدل
على قضاء الواحدة كالامر خروج الوقت هذا بناء على ان ما ياتي به بعد الصلوة
هو الجزء الفائت فلا بد له من دليل وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى
وبه بينا دعن الثالث يعني ان بتعميم هذا هذا الشق حتى صار يحتمل الادخال
غيرهما معهما حتى صار داخلا تحته هذا القسم عن الثالث فان الثالث هو الشك
بين الواحد والاثنين فقط في الرباعية وهذا القسم هو الشك بين الواحد
والاثنين اعم من ان يكون فقط او مع ادخال الغير معهما بان يكون الشك
بين الواحد والاثنين والثلث مثلا وفيه مع بعده انه لم يصرح بالتخصيص
في الثالث انه يرد على المصنف انه ما الباعث على جعل هذا الشك قسمين
عاما وخاصا ولم يكتف بالعام والظ في حمل كلام المتن ان القسم الثالث

هو العام

هو العام اعني الشك في الاولتين مايكون الشك في الركعة التي يكون المعلق
فيها الاولى والثانية اعم من ان يكون فيهما فقط او مع احتمال كونها ثالثة مثلا
وهذا القسم هو ان يكون الشك متعلقا بالاولتين والا لا لثالث فيها مثل
الشك بين الاثنين والثلث فانه اذا كان قبل السجدتين يكون متعلقا
بالاولتين عند جماعة لان تمام الركعة واحدة او ثانية عند الشك ليس في الاولتين
ظاهر الكثرة بل الجماعة حاصل هذا القسم ان الشك الحادث قبل اكمال السجدتين ان
كان فيها اي في امر او صورة يتعلق بالاولتين كالشك بين الاثنين والثلث
قبل الاكمال مبطل وصرح بما ذكرنا حيث عقب الكلام بقوله وان اكمل الاولتين
مطلقا اي سواء كان بعد الاكمال او قبله فانه في التنبيه ايلاء الشك بين الاثنين
والثلث بعد الاكمال وهو قريب من حيث الاعتبار فان قلت لا يخفى ان الاقرب
في الاعتبار صلوة ركعتين من قيام اما موصولتين او منفصلتين ثم بعده بتبديل
الركعتين القيام بركعتين من الجلوس ثم بعده صلوة ركعتين فاتمام ركعة
من قيام ثم بعده ركعتين من قيام وركعتين من جلوس فبال الصدوق في
اصحابه لم يذكروا القسم الاول فكيف حسن الشارح الثالث وذكره قولا
للصدوق ان الاخبار تدفعه من ان الشك انما يدل على الاخير فقط على ما
ذكره الشارح ره قلت اما الاول فلعل الصدوق يقول به ويكون عنده بدل ركعة
قائما ركعتين جالسا من باب التبادل او لعل مستنده نقل وصل اليه على نحو
ما قال به ولا يكون نظره الى الاعتبار وهذا هو الظ واما الثاني فقد ذكره الشارح ره

في فرض الجنان ان الشرط الحكم ركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس
دال عليه بمفهوم الموافقة فانه اذا كان ركعتان من جلوس مع بعده عن المبدل
مجزيا كانت الركعة من قيام مجزية بطريق اولى ولا يخفى انه لا يمكن اجراء مثل هذه
الاولوية في محل الصفة فظهر ان نظر الشارح ليس الى الاعتبار بل يدعى ان
النص يدل عليه وان كان في دلالة النص نظر   لخروجه عن المنصوص بان لفظ
النص اذا لم تدر اربعا صليت ام خمسا فظاهره الشك في ان ما فعله
ثم اربع او خمس ولاجل هذا الظاهر لم يحكموا في الشك بين الاربع والخمس قبل
الركوع وبعده بدخوله في الرواية وجعلوا الحكم هدم الركعة حتى يؤول الى الشك بين
الثلث والاربع على ما سلف   المعرض اسم فاعل من باب التفعيل
لقولهم ثم فان الرواية دلت على ان الفقيه لا يعيد الصلاة اي صلاة كانت
فدلت على ان لكل صلاة تدبيرا واحتيالا لتصحيحه وهيهنا لا يتصحح الصلاة الا
لبناء على الاربع والاكمال بالاجماع المركب لما انعدم الزيادة فان الشك فيها
الثلث والحكم يكون البناء على الاقل حتى ينتقض بدليل الرواية خرج عن القاعدة مانع
بالدليل فيبقى الباقي على حكمه حتى لا دليل على البناء على الزيادة والحكم بالبطلان
فوجب البناء على الاقل   والحاصل هذا جواب عن دليل القائلين با
لبطلان وحاصله اختيار [illegible] الاكثر   المعوض للزيادة فقد الزيادة
المحتملة [illegible]
كذا [illegible] الشك بين الاربع والخمس بعد السجود [illegible]

انه صلاة [illegible] في الحرج يجب عليه الاطيان بركعة على ما سلف
من غير خلاف [illegible] الزيادة [illegible]
[illegible] ما قام الدليل على البطلان [illegible]
[illegible] فان قلت قد استدل الشارح رحمه الله [illegible]
وشمول النص له ثم نقل عن القائلين بالبطلان الجواب عنه بانه خروج عن المنصوص
فلم يجب فاوجه قلت لعل وجه التردد في صدق النص عليه وشموله له فلان
لفظ النص انه لو شك في انه صلى اربعا مثلا والتردد حاصل في ان صدق الصلاة
اربعا هل هو حين التمام او في اثناء الركعة فلذا اعرض عن ذكره وعدل الى
التمسك بعموم ما اعاد الصلاة وبالاصل   والمراد انه لا عبرة الى ظاهر
العبارة اجتماع الشك وغلبة الظن وظاهر انهما لا يجتمعان فاجاب بان المراد
بان غلبة الظن كان بعد عروض الشك وظاهر العبارة انه يجب عليه العمل قبل تعلق
الشك مثل ان يردد ثم يروي ويغلب على ظنه احد الطرفين وقد صرح الشارح
بهذا سابقا او كان بعد التردد واستقرار الشك حتى انه لو شك في التشهد
واستقر شكه ثم غلب ظنه احد الطرفين لم يجب الاعادة وفي الاخير اشكال
ولا فرق اشارة الى الخلاف ابن ادريس رحمه في الاوليين والصدوق
والمغرب   ولا صلاة الا بها اي بهذه الثلثة فقط يعني ان الذي تنعقد به
حقيقة الصلاة وتقريره الصلاة صلاة هذه الثلثة فقط بحيث تحققت الصلاة
والكلام مبالغة في ان ما اشتمل على الثلثة يكون صلاة   وكونها خيرا

دليل القائلين بالبطلان حاصله ان الاحتياط جزء من الصلوة لكونه جبرا
للنقص المحتمل بحيث يكون النقص واقعا يكون الاحتياط هو الجزء ومن ثم
وجبت المطابقة بين الاحتياط والجزء المحتمل الفوات فاجاب بان كونه
جبرا لا يقتضي الجزئية اذ يحتمل ان يكون الجابر هو الجزء الذي فات بنوع منفصلا
او بدلا اذ لا يقتضي كونه جبرا ان يكون مساويا من كل وجه حتى انه لما كان القائمة
جزءا ويحتمل ان يكون الضمير الفاعلي لا يقتضي راجعا الى البدلية فيكون التعليل
لرد ما عسى ان يتوهم على تقدير كونه بدلا ايضا يلزم بطلان الصلوة اذ البدل شانه
للمبدل منه فكما ان تخلل الحدث بين الركعات مبطل فكذا تخلله بين الركعات
وبدلها فاجاب بان البدلية لا يقتضي المساواة من كل وجه والحل الاول ظاهر
الكتاب والثاني مصرح روض الجنان ثم اعلم انه على تقدير كونه جزءا يمكن منع
شمول الادلة الدالة على بطلان الصلوة بتخلل الحدث لهذه الصورة فان
الروايات ظاهرها عروض الحدث في اثناء الصلوة على النحو المتعارف لا مثل
هذه الاجزاء والاخبار يمكن ان يكون المتبع الاخبار الدالة على انه
تقدير النص يكون الاحتياط تمام ما نقص مثل رواية عمار الاتية فان في
اخر الرواية وان ذكرت انك نقصت كان ما صليت تمام نقصت ومع فا
الجواب منع صراحة الرواية في كونه جزءا اذ يمكن ان يكون بدلا ايضا تماما
ومتمما للنقص ذكرنا على انه لا يمكن الا ان لو لم يذكر فا على الحاجة اليه
ايضا فانه لا شك في ان الاحتياط انما شرع جبرا للنقص لو كان فان كان

٢٧

مع عدم المطابقة غير مجز عنها فلا فائدة في الاحتياط ان يكون مجزيا ومع لا مع عدم
ظهور الواقع وعدم الاجزاء مع ظهور الواقع مما لا يقبله السليم لتحقق الزيادة
بالنية والتكبيرة والتشهد والتسليم الا ان تحصيل المخالفة في النية مثل ان يكون
ركعتين من جلوس والحاكم عن ذلك هنا بطلان الصلوة ركعات ثلث الا
بدل الركعة الفائتة مع اختلاف ركعتي القيام وظاهر النص والاعتبار انه على التقدير
يكون الركعتان من جلوس عوضا عن الركعة الفائتة وعلى ما اخترنا من وجوب
تقديم الركعتين من قيام لا يظهر المخالفة الا في الفرض الاول من فروض المخالفة وهي
ثلثة الاول تقديم الركعتين من قيام ويظهر ان الصلوة ثلث ركعات الثاني ان يقدم
الركعة من قيام ويظهر انها ثلثان الثالث ان يقدم الركعتين من جلوس ويظهر
ان الصلوة انها ثلثان ففي ما اخترناه اذا قدم الركعتين من قيام وظهر ان الصلوة
ركعتان فلا مخالفة فانه ظهر ان الصلوة ثلث وقد كان جلس عقيبه الا ولا
مخالفة وان لم يكن جلس تحققت المخالفة فالمخالفة في بعض الفرض الاول والمخالفة
ليست الا باعتبار ترك الجلوس للتشهد واما في الفرض الثاني لو تبين انها ثلثان
فالمخالفة باعتبار زيادة التشهد والتسليم عقيب الركعة الاولى ايضا فالاولى ترك
الجلوس في الثانية واما في الثالث فيزيد على الثاني مخالفة الهيئة فظهر بما ذكرنا ان
المخالفة باعتبار ترك الجلوس عقيب الرابعة لا دفعه في كل فرض من فروض المخالفة
فلو لم يكن امر سهلا ايضا لا يمكن كونه شرط التقديم باعتبار اقلية المخالفة
وكيف كان كتب في الحاشية وجه الاحتياط ان الجلوس في التشهد ليس بركن اجماعا

وما يحصل به الزيادة في الاحتياط على كل حال من النية والتكبير اعظم من الجلوس فا
عتقاد الاركان يوجب اعتقاد الفعل الذي ليس بركن اجماعا بطريق اولى
انتهى ومراده انه سواء كان في نفسه سهلا ام لا فلا شك انه اسهل من قيام ركعتين
من الجلوس مقام الركعة من القيام لما فيه من زيادة الاركان المتعددة
مغتفرة فيها لاولى ان يكون ترك الجلوس الذي ليس بركن مغتفرا كما افيد
في كل الحاشية وهو سديد الا ان الظاهر ماذكره في الحاشية وجه السهولة
لا الاسهلية يدل عليه اقتصاره في زيادة الاركان على النية والتكبير وعدم
ذكره لمخالفة في النية فلعله لان محط وجه السهولة في يكون المراد ان الامر
في ترك الجلوس سهل وهو اقل من المخالفة اللازمة في كل احتياط من زيادة
النية والتكبير على ماذكرنا ووجه الاسهلية انه يلزم في الركعتين مع زيادة النية
والتكبير زيادة الركوع والسجود ومخالفة النية   والتحقيق ان اشارة
لا ان ماذكره المصنف ليس بتحقيق حيث [illegible] لمخالفة المشهور مع عدم
ثبوت حجيتها وعدم الاحتياج الى التمسك بها فان العموم لما دل على السهو
ولم يكن له معارض لزم العمل به في كلام المصنف اما مبني على حجية الشهرة كما وجهه
وان الشهرة دافعة باعتبار ان الحديث العام لما اعتضد بالشهرة لزم العمل
به وان كان السند غير صحيح   والمراد بالسهو الذي ذكره المصنف بقوله لا حكم
للسهو مع الكثرة اعم من السهو والشك وقد عرفت ان [illegible] بيان لمعنى السهو
السهو وارادة المعنى العام فيه الاكل اللفظ المشترك على القدر المشترك بين

المعنيين على القدر المشترك بين اللفظ الحقيقي والمجازي ولم يذكر الذي على هذا الحمل
واكتفى بسياق وجه الصحة لظهور انه اذا كان حمل العبارة على ما يكون فائدتها
اكثر يكون اولى   عدم الالتفات الذي ينبغي ان يقال انه في الشك نظير
في امور احدها في الفعل الذي شك في الاتيان به مع بقاء محله فانه لو لم يكن كثير
الشك يلزمه الاتيان بالفعل فاذا كان كثير الشك لا يلزمه الاتيان ولكن لو اتى
ذكرنا ولم يذكره في محله ثم بعد تجاوز المحل تذكر تركه بطل الصلاة ولو كان اتى
في المحل سواء كان المتروك ركنا ام غيره اتى به ويلزم من كلامه انه لو تذكر ترك الفعل
بعد تجاوز المحل وكان الفعل مما يقتضي يلزمه القضاء فالقضاء وانما الظرف في الفعل
اذا كان في محله كما ذكرنا الثاني في عدد الركعات فانه لو لم يكن كثير الشك كان حكمه
ماذكر واذا كان كثير الشك يبني على الاكثر عدد ليكون الصلاة معه صحيحة فلو شك
بين الاثنين والاربع بنى على الاربع ولو كان بين الاربع والخمس بعد السجدة بني
على الاربع ولو كان بين الاربع والاثنين والخمس بنى على الاربع ايضا الثالث
في سجود السهو فانه لو شك بين الثلث والاربع وغلب ظنه الاربع وقلنا
بوجوب سجدة السهو لم تجب اذا كان كثير الشك واما في كثرة السهو فالفائدة
انما تظهر في امر واحد وهو عدم وجوب سجدة السهو لو كان ما ترك او فعل سهوا
موجبا لها اما لو كان ما ترك او فعل موجبا للبطلان سهوا وعمدا فلا يؤثر الكثرة
في حكمه ولكن لو كان ما ترك موجبا للتلافي وجب ولم يؤثر الكثرة في وجوب التلافي
هذا مراد الشارح فقوله عدم الالتفات الخ وسقوط بيان الفائدة في كثرة

الشك وقوله وسقوطه بيان الغاية فى كثير السهو والكثرة الشك ايضا فيما يكون
نفس الشك موجبا للسجود تامل يتحقق فيها الوصفان وصف الكثرة فى
يتحقق له فى ايضا شك لا يشك فيها او المراد ان يتحقق فيها وصف ذو الكثرة السهو
فى بقا العرف انه ليس بكثير السهو ويمكن الا يريد الاعم انه يمكن حمل السهو
فى الاول والثانى على الشك وعلى السهو وعلى الاعم منها فالاحتمالات تسعة ثم
اما ان يكون المراد فى الثانى نفس السهو او موجبه او الاعم ولنذكر بعض الاحتمالات
الاول ان يشك فى انه شك سابقا ام لا او شك فى ان الذى العارض له شك او وهم
فلا شك فى عدم الالتفات اذ هو الشك فى عروض المنافى واصل الصحة واستصحاب
خاليا عن العارض الثانى ان يشك فى موجب الشك مثل صلوة الاحتياط و
الشك فيه اما بان يشك فى انه هل فعلها ام لا واما فى عددها كان يشك فى انه هل صلى
ركعة ام ركعتين واما بان يشك فى افعالها قبل تجاوز محلها انه هل فعلها ام لا وفى
الاول يجب عليه فعل الاحتياط فلا يبنى على وقوعه على ما هو ظاهر الفتاوى وفى الثانى
لا حكم للشك ويبنى على الاكثر الصحيح المصحح ما ترجح به الشهرة وكذا فى الثالث
يبنى على وقوع المشكوك ما ذكره فى روض الجنان الثالث ان يسهو عن السجدة
مثل ترك ما يلزمه التلافى والا بما يوجب سجدة السهو ثم سهى بعد الصلوة عن
التلافى او سجود السهو وظاهر الفتوى لزوم الاتيان الرابع ان يسهو فى موجب
السهو كان يسهو فى سجدة السهو او التشهد عن بعض الاذكار او بعض الواجبات
فلا حكم له لو كان المتروك احدى سجدتى السهو يحتمل البطلان لا

عرفت ما ذكرنا سهل عليك استيفاء الاحتمالات الباقية وعرضنا من ذكر بعضها
مع التنبيه على الاحتمالات بيان عدم اطراد الحكم فى جميعها كما لا يخفى عليك انه لا يمكن الا
ستدلال عليها بالرواية التى هى اصل الحكم وهى حسنة حفص عن الصادق ليس على السهو
سهو لحفظها المذكور هذه الاحتمالات تحتها على ما يظهر البيان فان استعمل
اى السهو فى الشك الاول اى وقع السهو الاول فى الشك وجعل السهو الثانى
بالمعنى الاعم من السهو والشك فالمراد به الشك فى موجب السهو من فعل الا لان
تحقق السهو الثانى فى ضمن معناه المتعارف او فى ذكر كعنى الاحتياط الا لان
تحقق السهو الثانى فى ضمن الشك او فى الثانى اى استعمل فى السهو الثانى السهو فى
الشك فالمراد به موجب الشك من صلوة الاحتياط والمراد ترك بعض افعالها سهوا
كما ذكرنا اول المسئلة وان كان اطلاق الى الشارة الا ان حمل الرواية على المعنى على
كلام الفقهاء ايضا عليه مشكل الكل فى العكس وهو انه لا حكم للسهو للماموم مع حفظ
الامام والمراد بعدم الحكم عدم وجوب سجدة السهو على الماموم لو فعل ما يوجبه لو كان
منفردا دون الطرد اذ لو حفظ الماموم وسهى الامام يلزم على الامام موجب سهوه
فان قلت يمكن تصحيح الطرد ايضا ويكون معنى عدم الحكم انه لا يلزم الماموم متابعته
قلت لا يلائم اجزاء العبارة فى هذا الكلام الى تقابليه وفيه نظر كان ما ظهر ان
ظاهر عبارة الذكرى يوهم ان علة حمل الرواية على الاستحباب بعد ما ذهبنا الى عدم
الوجوب فانه قال لو ظن الاكثر بنى عليه لما سلف ولا يجب معه سجدتا السهو لكن
لعدم ذكرها فى احاديث الاحتياط هنا ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

الا لان المراد بالسهو الاول معناه المتعارف
وان كان المراد به الشك فيقال الا لان تحقق
فى الشك وبعبارة اخرى ... منه ره

واوجبه الصدوق وان ولعله لرواية اسحق بن عمار ونقل الرواية ثم قال وحمله على
الاستحباب فبين الشهرة ان ما ذكره لا يصح عليه لحمل الرواية لو الامر ظاهر في الوجوب
فلا معارضة بينها وبين اخبار الاحتياط اذ عدم التعرض للزيادة لا يوجب نفيها او
لعله لم يعرض بكونها تاخيرا عن وقت الحاجة فلذا لم يتعرض لذكره ثم افاد ان ردها
من حيث السند ممكن لمن هذه العلة لخروج المذهب هنا غايته توجيه الشرع مع انها
غيرها فيه دفع لما يتوهم من ان وجوب سجود السهو لاجله في هذا الفرض هو اذ التوقف
منه ليس الا جبر النقص وهنا اذ التمام مظنون فاجاب بان التمام وان كان
مظنونا الا ان النقص محتمل فان التمام ليس قطعيا بل ظنيا والظن لا يمنع الطرف
المرجوح فجاز دخل سجود السهو جبرا للنقصان المحتمل ثم دفع ما يتوهم من انه
كان يجب سجدة السهو في صورة ظن النقص لك لا يجب في صورة ظن الزيادة
بانه في صورة ظن النقص لا احتمال جابر هو متيقن باتيان الصلاة كاملا التركعات
بخلاف صورة ظن الزيادة اذ يحتمل نقص ركعات الصلاة وحيث كان هذا الكلام
توضيحا للمرام من دون توقف للمقصود عليه فلا بد عليه ان فايدة سجدة
السهو غير منحصرة في جبر نقص الصلاة باعتبار ترك امر بل هي جابرة للنقص الحاصل
لسبب زيادة معلومة لا كما في غير محله او محتملة كما في الشك بين الاربع و
الخمس على ما تقدم ولو شرعت في صورة ظن النقص لكان فايدتها جبر النقص
المحتمل بسبب الزيادة اذ الاحتمال ليس جبر الرد هو ظاهر وفي الكفر الاصح ظاهر الجماع
عدم تكليف الكافر بالقضاء ويمكن حمله انه يسقط عن الكافر بعد الاسلام على

قوله

مدلوله

٨٥

ما ذكره بعض الاعلام واستدل في المدارك بعد حمل الكلام على الاول عليه بانه
حين الكفر ممتنع وبعد الاسلام ساقط ويرد عليه ان امتناعه حين الكفر
ان اريد به الامتناع بشرط الكفر فمسلم ولكنه ليس مسقطا للتكليف مثل تكليف
المحدث بالصلوة وان اريد به امتناعه في زمان الكفر فظاهر عدم لزومه
ويمكن ان يستدل عليه بانه هذا التكليف تكليف مشروط بما يسقط التكليف
مع حصوله فلا سبيل للتكليف الا الاتيان به وبوجه اخر الواجب وهو قضاء الكافر
في منافاته هذا الفرض ان لا ثالث لهما احدهما القضاء بعد الاسلام والثاني في
القضاء معه وكلاهما ليس بما يؤمر به اما الاول فلعدم الشرط واما الثاني فلسقوط
التكليف وظاهر انه اذ الكان جميع افراد الكلي غير مامور به لا يكون واجبا ويمكن
حمل بعد حمل كلام المدارك عليه وفي تشييد هذا الكلام وتفصيله مزيد مقال ليس
هذا المقام موضع ذكره فتدبر   والفرق ان المراد بالرخصة هنا ان لا يكون
للحكم خارجا عن ضابطة كلية لاجل التخفيف وكون الضابطة منشأ فايجب لم
يكن المقتضي حاصلا والمكن التخفيف بغيره في حكم الضابطة هي حاله مثل اكل الميتة
والمراد بالعزيمة خلافها فان قلت ما الدليل على كون السقوط في الحائض والنفساء
عزيمة وفي غيرها رخصة وما المانع في ان يكون فيهما رخصة سيما في النفساء فانها
رخصة فلعل السقوط للتخفيف وايضا غاية ما يمكن ان يقال ان سقوط الاداء
عنهما عزيمة ولا ملازمة بين سقوط الاداء وسقوط القضاء فان اداء الصوم
ساقط عنهما وقضاؤه لازم وايضا كيف يمكن ان يقال بعدم سقوط الاداء عن

من ذال عقله بسبب فعل منه او اغمي عليه لعل وليس هنا تكليفا بالاطلاق فا
لقول به متعين وح فالفرق قلت هذا انما يرد لو كان هذا الكلام دليلا على
الحكم لكن هذا ليس كذلك اذ الحكم بسقوط قضا الصلوة عن الحايض والنفسا ثابت
بالادلة الشرعية وكذلك الحكم بعدم سقوط القضا عن غيرها دليله عموم من فاتته
صلوة وغيره من الادلة وبالجملة مستند الحكم امر اخر وما ذكر هنا تقريب للحكم
الى الفهم بابداء علة له فنقول لعل العلة في الحكم ان سقوط الاداء عنهما عن غير تحقيق
الوضعها الشرعة سبب الاداء من غير جهة ناشية منهما ناسب ان لا يكلفا بالقضا
واما في غيرهما فلما كان منشا سقوط الاداء فعل المكلف والتخفيف عنه حيث لا يكون
الفعل معصية ناسب رعاية التخفيف وعدم الالزام بالاداء فلا بالقضا وحيث
يكون الفعل معصية ناسب عدم رعاية التخفيف والالزام بالاداء ان امكن وعدم
سقوط القضا تدبر   والمراد من المراد بالكفر كفر من لا ينتحل دين الاسلام
ويكون خارجا عن فرق المسلمين من اقسام الكفار قوله فهو العمل بالظن او الوهم
المراد بالظن الظن الغالب وبالوهم الظن الضعيف والظاهر من كلام الذكرى ان
المراد بالظن مطلق الظن لانه ذكر في قبالة العمل به لانه راجح وح يكون القولان
فا حدا وكذا عبارة الكتاب فالظاهر ان المراد بجعل الترتيب عدم العلم والظن به اصلا
لا عدم القطع كما هو الظاهر من اقوال الشهرة   وصحة الاول اي الحكم لا يخفى عليه
ضعف هذا القول فان بعض القائلين لو فرض انه لم يصل في الايام السنة اصلا
لم يلزم الذهن قضا الملتين فريضة فكيف يلزم الان تا [illegible] في كل يوم فريضة

ثلثا

ثلثا وستين فريضة اذ ليس ههنا بالثلثين فريضة انما يحصل الترتيب هذا فانه
من ثلث عشرة في الثالث بيان هذا الكلام ان المكلف لو فاته ظهر وعصر ومغرب
وانه بها مرتين على ما ذكرنا مثلا فالغاية الاولى ان الاتيان بما يبرئ فلا شك ان المرة
الاولى يحصل الفرضين من القضا وبقي فرض واحد يحصل المرة الثانية وكذلك الا ان
الفرض الاول ما حصل ثانيا والثاني ما حصل ثالثا فان كان المرة الاولى محصلة للفرض
فلا بد ان يكون الفرض الاول العصر والثاني الظهر او الفرض الاول المغرب والثاني
الظهر او العصر بحيث يكون الفرض الثالث ما يبدء به في المرة الثانية يكون المرة الثانية
محصلة لفرضين من القضا والمرة الاولى محصلة لفرض واحد فلم يبق الا احتمال ان يكون
الفرض الاول المغرب والثاني العصر والثالث الظهر فلهذا لزم الاتيان بما يبدء به اولا
اي بالظهر وهذا هو السر في لزوم ختمه بما بدء به اولا وحيث وضح الامر فنشرع في القول
في بيان الكلية انه لا خفاء في انه حيث يكون ما بدء به اول الفائتة يكون المرة الاولى محصلة
لفرضين وجميع عددها في ذمته مساويا للمرات الباقية اي فرض ولا خفاء في ان
كل مرة محصلة لا اقل لفرض واحد فتكون مبرئة للذمة قطعا واما حيث لا يكون
ما بدء به اول ما فاته فيحصل الفرض المتقدم لانه لا يكون الفايت ثلثة ظهرا وعصرا و
مغربا لو ابتدي بالظهر والعصر وهو انه ليس بالفوايت يكون بعد اتيان المرة الاولى
مكلفا بفايتتين لا ادنيا احديها الظهر والاخرى مرددة بين العصر والمغرب لا
شك في برائة ذمته من احدى الصلوتين في الواقع فانما المحتمل ان يكون ما
في ذمته احدى الصلوتين من العصر او المغرب وقد عرفت انه حيث يكون مكلفا

بفرضين بان ياتي بها تماما وجب بث الحكم في الثلث فتقول لو كان مكلفا باربع واتى
بها ثلث مرات فان كان ما ابتدء به اولا ما فاته فالمرة الاولى محصلة لفرضين والاخيرتان
الباقيان محصلتان لفرضين كما تقدم وان لم يكن ما ابتدء به اول الفوايت يكون
بعد اتيان المرة الاولى مكلفا بثلث فرايض لا ازيد فقد تبين الحكم في الثلث
وهكذا القول في باقي الاعداد واعلم ان ما تفطن به رة سديد في صورة ان يكون
ما في ذمته ثلثا او اربعا او خمسا واما فيما زاد عنها فيرد عليه مثلها او رد ما نقضا
فانه اذا كان الفايت سبعة من سبعة ايام يلزم على هذا القانون ان ياتي بالسبع
ست مرات ويختم بما ابتدء به فيكون الماتي ثلثا واربعين فريضة فلا خفاء عليه
في انه لو لم يكن صح في السبعة الايام اصلا لم يلزمه اكثر من خمس وثلثين لعدم الى
لزوم الزيادة ويعرف ان كل خمس صلوات محصلة لفرض واحد لا اقل منه فيكون
الخمس والثلثين مبرية للذمة قطعا والختم بالفريضة الزايدة كانه من طغيان
القلم والصواب الختم بما ابتدء به فانه لو كان الفايت صبحين وعشاء ومغربا وظهرا
وظهرا وبدء بالظهر ثم العصر على عكس الترتيب المذكور فالمرة الاولى محصلة للصبح فقط
وكذا الثانية والثالثة محصلة للعشاء فقط والرابعة للمغرب فقط والخامسة للعصر
فقط فالختم بالصبح لا فايدة له اذ الباقي في ذمته هو الظهر نعم لو ختم بالظهر الذي بدء به
برئت ذمته وكذا في ساير الفروض وقد عرفت الشرع لزوم الختم بما بدء ايضا
ولو كان في وقت العشاء اي ولو حصل عين الفايتة مع احتمال كون ما في الذمة اداء
والضمير المستتر في كان راجع الى الحمل المذكور سابقا في ضمن جهل الفايتة او الفرض

المتكلف

المتكلف داخل في فروض جهل الفايتة تغليبا او توسعا والامر في العبارة سهل لكن هنا
اشكال وهو انه مع بقاء الوقت والجهل بالاتيان بالواجب لا شك انه يجب
الاتيان به ولا اخفاء في ان مع مضي الوقت لو شك في الاتيان بالواجب لا يجب
عليه القضاء بناء على ان القضاء يجب بامر جديد بل ولو كان وجوب القضاء
بالامر السابق ايضا فهنا اجتمع امران احدهما الشك في فعل الواجب مع خروج
وقته والثاني الشك في فعل واجب اخر مع بقاء وقته فكيف يصح انه يردد بين
الاداء والقضاء بل الحكم انه يلزمه الاتيان بما بقي وقته وعدم الاتيان بالاخر و
يمكن ان يقال انه مع التردد ايضا اتى بالواجب الا انه يجب عليه ازيد من اقل
المردد والتفصيل ان هيهنا مقامين احدهما انه هل يجب عليه هذا التردد فلان
الحق كما بينا وجه العدم اذ الاتيان بالعشاء وحده فلا شك في براءة ذمته من العشاء
وقد عرفت انه لم يكن مكلفا بالاتيان بقضاء الظهر ولا العصر مع الشك في فواتها
فبعد فعل العشاء يكون ذمته برية قطعا فلا نص يدل على لزوم الاتيان بالاربع
المردد والمقام الثاني هل يجوز له الاتيان بالاربع المردد وتكون مبرئة للذمة
يحتمل القول به لما ذكر من ان وجوب امر اديتهما فعل غير معلوم ويحتمل العدم
لما فيه من ترديد النية ويقوى هذا الاحتمال الجهر والاخفات خصوصا على
القول بوجوبهما فتامل واعلم انه يمكن ابداء فرض يصح كلام الشارح فيه بغير اشكال
مثل ان يكون شغل الذمة بالعصر متيقنا في وقت المغرب ثم صلى المغرب ثم اربعا
ثم شك في انه هل نوى في الاربع العصر او العشاء مع علمه بانه نوى احديهما ففي هذا

الفرض شغل ذمته فالقضاء معلوم مثل شغل ذمته بالاداء ونعلم براءة ذمته من
احدى الصلوتين لكن لا يمكننا ايضا مع ذلك حصول ديعا مع داين العصر قضاء و
العشاء اداء فلا يرد الاشكال ذكرنا تحصيل الترتيب بعد لو احتاج الى الترتيب بان
يكون الفوايت متعددة عليها اى مع النحو الذى ذكرنا فى الحضرية والنحو الذى
ذكرنا فى السفرية والكل بها عن ذكرنا انتهى العصر والتمام للطهر فلو فاتته
ثلث حضرية لا بعينه و رباعية مطلقة ثلثا ومغرب ثلث مرات ولو كانت سفرية
اذ ثنائية مطلقة و رباعية ومغرب ثلث مرات وهكذا على المشهور يحتمل
ان يكون اشارة الى ان القول بعدم قبول توبة الفطرى ليس بجارى على ما ذكره فى
المسالك والقوا الى مراده بالقبول ظاهرا جريان احكام المسلمين عليه من طهارة
بدنه وصحة عباداته ومعاملاته و تزويجه للمسلمة و بالجملة كل حكم يتعلق با
لمسلمين سوى القتل وانتقال ماله وبينونة زوجته فانه ذكر اخبار فى كتاب
الحدود قبول توبته باطنا ثم فرع عليه لو تاب صحت معاملاته وعبادا[ته]
وطهر بدنه الى ان قال و بالجملة فيقتصر من الاحكام بعد توبته على الامور الثلثة
فى خفه وحوعيره وهذا امر احر ودار القبول باطنا انتهى فدل على انه قبول
ظاهرا ايضا والا لم ينفع فى الامور الثلثة اعنى القتل وزوال المال وانقطاع
الزوجية ويصرح بهذا المعنى حاشية منسوبة اليه فى بعض النسخ مكتوبة على قوله
والاقوى هذه لكن لا يسقط ماله من ورثته وتبين منه زوجته فلا
يرجع اليه الا بعقد جديد انتهى الحاصل ان الامر بقضاء الفايت والرواية زرارة

فى استدلاله وهو البيان على المطلب الا بعموم من فاتته فريضة ثم ذكر الاعتراض بان الرواية
تدل على وجوب القضاء مع فوات الفريضة وهنا لم يكن الاداء فريضة لعدم الصيغة لانه فا[قد]
ثم اجاب بان هذا الفقد لا يشترط فى تسميتها فريضة تعيين المفروض عليه على وفريضة فى
الجملة ثم استدل برواية محمد بن زرارة عن الباقر عليه السلام اذا فاتتك صلوة فذكرتها فى
وقت اخرى الخبر وقال ودلالته واضح من حيث انه لم يسمها فريضة بل علق الحكم
على الصلوة ثم قال فان قيل قوله فذكرتها يدل على ان الخبر مخصوص بالناسى او بر
نايم لان فاقد الطهورين كان الفريضة قبل دخول وقت الاخرى فيكون هذا الخبر مثل
قوله من نام عن صلوة او نسيها ولا نزاع فيه قلنا لا نسلم ان الاشتراط سبق النسيان
حالة الفوات فى تحقق الذكر بل يكفى فيه وان استمر العلم سلمنا لكن تناوله لما نحن
فاقد الطهورين عن الصلوة بعد وجود الطهر وذكرها فى وقت اخرى فيجب عليه
قضاؤه مع الامر به فى الحديث ومتى ثبت هذا الفرد ثبت غيره لعدم القايل بالفرق
سلمنا لكن الخبر قيد وان الناسى والنايم وغيرهما فيعود الذكر الى من يكون يتعلق
به وذلك لا يوجب التخصيص به انتهى ثم بعد كلام تمسك بالرواية المنقولة فى
الكتاب وقال وجه الدلالة فى قوله صلاها بغير طهور لانه باطلاقه يشمل
القادر على تحصيل الطهور والعاجز عنه ومتى وجب القضاء على تارك الطهور مع
كونه قد صلى فوجوب عليه لو لم يصل بطريق اولى انتهى والغرض من نقل هذا الكلام
بطوله انه قد تبين لاكثر الايرادات الواردة على الاستدلال بهذه الرواية وغيرها
الذى اشار اليه بقوله من الاخبار الصريح واجاب عنها بما اجاب وهو على

٨٥

بما قال   لا للمتيمم فان في الذكرى من تيمم في اول الوقت اذ اصلى به ثم وجد الماء
في الوقت قال ابن ابي عقيل وابن الجنيد بوجوب الاعادة على المتيمم هذا بعد ان نقل
عن ابن الجنيد سابقا انه قال ان كان العذر مما يرجى الزوال معه لاحقا في الوقت لم
جايز في السعة ولعل ابن الجنيد قال بوجوب الاعادة في السعة لكون العذر مما يرجى
زواله ثم ظهر فساد الظن واعلم انه سيجيء من المصنف النقل عن ابن الجنيد وجوب
تاخير اولي الاعذار فيجب حمل الكلام على وجوب التاخير اذا كان مما يرجى الزوال
ثم ظهر فساد الظن واعلم انه سيجيء من المصنف النقل عن ابي بصير حاصل الاحتجاج
ان فاقد الماء اتى فاقد لشرط الصحة فيكون صلوته في اول الوقت وان كان جايزا
مراعى بعدم ظهور فساد الظن فحيث ظهر الفساد يجب الاعادة كالمتيمم   فلا
يستعقب القضاء اي الاعادة   والشرط جواب عن دليل ابن الجنيد
ويرد عليه ايضا انه لو كان الشرط مطلقا لوجب القضاء خارج الوقت ايضا
وهو لا يقول به   لو اراد استناد الحكم الى غيره انه لا يمكنهم الاستدلال بهذا الحديث
اذ هم قايلون بوجوب اعادة المتيمم اذا وجد الماء في الوقت فيمكن ان يكون
الامر بالاعادة في الخبر لاجل التيمم وليس غرض الشارح توجيه الحديث على مذهب
حتى يرد عليه انه على مذهب الشارح والمصنف لا يجب اعادة المتيمم فكيف يمكن
توجيه الحديث ويحتاج في تصحيح كلام الشارح الى تكلف   الا ممن تواى
القضاء والرواية رواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام في رجل فاته من النوافل
ما لا يدري ما هو من كثرته كيف يصنع قال يصلي حتى لا يدري كم صلى من كثرته فيكون

قد فضل بعضه ما عليه قلت فانه تزكى ولا يقدر على القضاء من شغله قال ان كان
شغله في طلب معيشة لا بد منها او حاجة لاخ مؤمن فلا شيء عليه وان كان شغله
للدنيا وتشاغل بها عن الصلوة فعليه القضاء والا لقي الله مستخفا متهاونا
مضيعا لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم   والقضاء افضل المراد بالفضل هو الثواب
لا عدم القضاء فانه يصح ان يعبر عن الجزء ان ساغ حمله على الحقيقة لكن يكون القضاء افضل
لعذر نقله في الذكرى عن المحقق ره انه قال الاقرب ان الولي يلزمه قضاء ما فات
الميت من صيام وصلوة لعذر كالمرض والحيض لاغير فلان المسئلة مفروضة
في الميت مطلقا سواء كان ابا او اما فلا الصيام والصلوة صالح لايراد الحيض مثلا
قضاء المصنف الى هذا ناظر الى ما قاله الشارح ره كلام المحقق عليه حيث قيد المرض بمرض
الموت ويمكن ابقاؤه على اطلاقه ويكون ذكر المرض من باب المثال فيكون في حاصل
الكلام وجوب ما فاته لعذر كالمرض فيكون فتوى الكتاب موافقا لما ذهب في الذكرى
حين صار الحكم المخالف للاصل ويؤيده ما يذكره من انه في مقابلة الحيوة
فلا حيوة فلا فرق   به بعض الاخبار ولا دلالة عليه لعل المراد حسنة الحلبي عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل نام عن صلوة العصر فذكر وهو صحيح انه لم يكن صلى الاولى قال فليجعلها
الاولى التي فاتته ويستانف صلوة وقد قضى القوم صلوتهم وقيل المراد به صحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام قال وان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد
فراغك منها فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع ويرد عليه انه
قال في روض الجنان وينبغي اعتبار الجمع ظاهر خبر زرارة عن الباقر عليه السلام فانه

الاولى فانها على اربع مكان اربع فان مقتضى البينة ذلك انتهى فحمل الرواية بينهما
على اعتبار جميع المميزات وانت لا تحتاج الا التنبيه بما في الاستدلال بالخبر على عدم
اعتبار المميزات واعتبارها او فيما بعد الضمير يرجع الى الاحتمال باعتبار
كونها معه ولا اعتبار النفرقة بكلمة في باعتبار تضمين معنى الشروع والمراد انه لو
شرع في فريضة ثم ذكر ان عليه سابقة عدل اليها ثم ذكر براءة ذمته من الفريضة
السابقة عدل الا ما نواه اولا ان بقي الظن بوجوبه عليه او الى فريضة بعده الا الظن
ببراءة ذمته مما نواه اولا ومن السابقة عليها ولكن شغل ذمته بفريضة بعده
على ما تقدم من استحباب تقديم الفائتة على الحاضرة او وجوبها على القول
الاخر وهو وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة وكذا في سائر الاحوال اداء
وقضاء اي كل واحد من النفل والفرض يمكن ان يكون اداء وقضاء فالصور
ستة عشر والذي لا يجوز منها اربع العدول من اداء النافلة الى اداء الفريضة
والى قضائها ومن قضاء النافلة الى اداء الفريضة وقضائها على ما ادعاه
فيه الاجماع ثم استحباب التاخير الى الاداء في الفريضة اعلم ان في هذا الكلام اشكالا
وهو انه حيث يحكم باستحباب التاخير لا يمكن التمسك بالادلة الدالة على استحباب
المبادرة اليها اذ الاستحباب منتف على المذهبين وكذا الاعتبار العقلي الذي
ذكره مشترك الورود فانه لما امكن فوات اصل الصلوة بموت ونحوه وامكن
عدم حصول هذا الشرط او انتفاء الشروط الموجودة فكيف يمكن القول باستحباب
التاخير ورعاية الخروج عن الخلاف فكيف يصح سيما التخصيص المذكور الا دلالة على

استحباب

استحباب المبادرة ولعل ان الاستحباب الذي ذكره الشارح ليس من سبيل الفتوى
بل من رعاية الاحوط فليس الاستحباب بالمعنى المتعارف الذي هو احد الاحكام الخمسة
بل معنى الكلام ان الاحب والاولى التاخير خروجا عن الخلاف فان امر التقديم مردد
بين الوجوب والاستحباب فالاحوط تركه اذ غاية ما يتصور في ترك المستحب وهو
سهل في الاحتياط في ان احتمال فوت الصلوة اخر الوقت او انتفاء شروط اخر لا يعارض
هذا الاحتياط نعم لو كان فواتها او فوات شرائطها اخر الوقت مظنونا لكان الاحوط
التقديم والظاهر انه لا نزاع فيه واعلم ان هذه المسئلة خطابية كثيرة في الفقه وما ذكرنا
من الجواب جواب اقناعي وتمام تحقيق المسئلة يستدعي مقاما غير ما نحن
فيه لعبد الوضوء متعلق بقول الشارح والبناء اذ ظاهر قول المصنف انه يبني
لكل صلوة ويبني على ما مضى اذا جاءه الحدث وليس في العبارة تصريح بوجوب
الوضوء عليه لكل حدث عدم شرطها المراد بالشرط استمرار الطهارة ومرجع
ما ذكرنا في المختلف وليس المراد بالشرط نفس الطهارة حتى يرد عليه ان المشروط
انما ينعدم عند عدم الشرط لو لم يعقبه شرط اخر وهنا يجب تعقيب الطهارة
المنقوضة بطهارة اخرى ما عرفه الخصم اشارة الى ان الرواية ليست
بصحيحة في الواقع فان في سندها عبد الله بن بكير وهو فطحي لكن العلامة
حكم في المختلف بصحتها واعلم ان العلامة ره نقل الرواية في كتاب الطهارة
عن ابن بابويه وحكم بصحتها ونقلها في كتاب الصلوة حاكما بكونها موثقة لوجود
ابن بكير في السند ونقلها في كتاب الطهارة الا انه عن الفقيه وسنده في الفقيه

عن محمد بن مسلم مشتمل على جملة وبالجملة هو اعلم بما قال ومن تضاعيف الكلام يعلم
انه لا حاجة الى حمل كلام المفيد على الصحة وان ابقاءه على ظاهره اولى لان الباء
اشارة الى بعد التاويل المذكور غايته مع انه يعني هذا تاويلا لا يقولون
به فيكون الخبر على طبق مطروحا لا مؤولا لا مصادمة جواب عن الدليل الاول
بمنع الملازمة بين كونه ناقضا للوضوء وبين كونه مبطلا للصلوة فوقوع المشروط
عدم عند عدم شرطه قلنا لا نم اشتراط استمرار الطهارة مطلقا فانه ان كان مستنده
الاجماع فهذا الفرد غير داخل فيه فان معظم الاصحاب قائلون بالبناء
وان كان النص فلا نص يدل على الاشتراط مطلقا بل النص الصحيح اى باعتراف
الخصم دال على عدم الملازمة وان استدل بالاخبار الدالة على ابطال الحدث
للصلوة لان رجع الى الدليل الثاني والاخبار الخ جواب عن الدليل الثاني
ولا يخفى عليك ان الحدث على ما سلف تارة يطلق على الحالة المانعة من دخول
الصلوة وتارة على سببها من البول والغائط ونحوه فان كان المراد به الاول
على الدليل منع دلالة الاخبار على ما ادعاه وانما الواقع في الاخبار نقض الحدث
بالمعنى الثاني للصلوة وايضا يرد عليه انه مخصوص بالمتحاذي والسلس على ما ذكره
الشارح وما يخصصه مخصص للمبطون فان هذا الفرد ايضا داخل بالنص الصحيح
اذ الخصم معترف بصحة السند لا يخفى عليك ان الكلام ح يكون جدلا اذ هنا لا دليل
سوى الخبر الموثق وخبر اخر جيد السند وهو صحة الالحاق حكم الى المتحاذي و
لان يخلف به الحدث بالكلام الطهارة [illegible]
السلس ثابت بالادلة المتكاثرة من الاجماع والنصوص الصحيحة وان كان المراد

[illegible]

للرواة [illegible] الاولوية [illegible]
[illegible] عن الاصحاب فان [illegible]
[illegible] ان المراد [illegible] ما ذكره الشارح [illegible]
[illegible] الوثوق [illegible]

به الخبر الثالث وورد انه مشترك بين المذهبين اذ على مذهب هذا القائل لا يحكم ببطلان
الصلوة بل بكلها بالاذان منفكة عن الحدث لكنها بالاطلاق بل القران ورد لا
خبار المذهب اذ يدعى من دونه المذهب لكنه فان على مذهب المفيد لا يقع شئ
من افعال الصلوة بدون الطهارة وعلى مذهب العلامة يقع افعال الصلوة بلا
الطهارة فتخلل الحدث مشترك فتدبر لان الامر استدل بالاية وهي قوله تعالى
وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا فنعم ما
هو لمن جعل لنفسه شيئا من الخير من صلوة او ذكر فيفوته ذلك من الليل فيقضيه
او فيشغل بالنهار فيقضيه بالليل كذا ذكروا ولا يخفى عليك ما في الاستدلال اما في
الخبر فلان ظاهره ان مورد الاية التطوعات التي يجعلها الانسان على نفسه
من الصلوة والتعميم بحيث يشمل الرواية مطلقا ليس بظاهر واما الاية
فليست بظاهرة في القضاء ولا في الافضلية وهو ظاهر وروى ابن بابويه في
الصحيح انه قال كلما فاتك بالليل فاقضه بالنهار قال الله تعالى وهو الذي جعل
الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا يعني ان يقضي الرجل ما فاته
بالليل بالنهار وما فاته بالنهار بالليل وهذه الرواية اظهر في الاستدلال لوجود
لفظ الامر وذكر ظاهر الدلالة على العموم وان كان يمكن المناقشة بحمل العموم على كل
ما الزمه الانسان على نفسه من القربات بقرينة الخبر السابق فتدبر
فهو يوكذا اى كلام الذكرى وان كان ظاهره مجملا حيث حكم بلزوم الخلل على الا
والفضيلة ولم يصرح بان ايهما يجري في الافضل لكن لما لم يكن الافضل منكرا لا في

في دليل الثالث كان كلامه مشعرا بابقاء دليل الثالث على ظاهرها وحمل عدم المماثلة
على الفضيلة ولكنا نبعد ذلك لانه فضل وايضا لو قلنا ان المساوي افضل لانه
حمل ظاهر لقوله عليه السلام افضل قضاء النوافل في البيت منه فعلم ان القصر يختص بالخوف
السفر فان حاصل دليله ان الاية دلت على اشتراط السفر ومفهومها انه لو انتفى
السفر انتفى القصر فنقض بانها كما دلت على اشتراط السفر دلت على اشتراط الخوف فاذا
دلت على اشتراطهما والتمسك بالمفهوم يقتضي انتفاء القصر بانتفاء احدهما فان
قال اجاب المستدل بان مفهوم اشتراط الخوف معارض بنص محكم ظاهر الدلالة
اقوى من المفهوم دال على عدم اشتراط الخوف اجبنا بمثل ما اجاب به من وجود
النص هنا ايضا اجماعا اي من القائلين بلزوم القصر في السفر نظيره من ركوب
الجبان فالاجماع الاول هو الاجماع المنقاد اي اجماع الكل على القصر في السفر سواء كان
جماعة او فرادى بل سواء تحقق الخوف ام لم يتحقق ويمكن الفرق بينه وبين ما
ماذكره من عدم الحاجة الى الزيادة على فرقتين ليس شرط الصلاة الخوف في المغرب
لا يحتاج الى هذا الشرط اذ لو افترقوا ثلث فرق ايضا يمكن الاتيان بالمغرب
بهذه الكيفية فلا حاجة الى هذا الشرط ولا ايراد على العبارة في تركه نعم هو شرط
الاتيان الثنائية بهذه الكيفية لكن المناقشة بانه لا يمكن الحاجة الى الافتراق
ثلث فرق يمكن الحاجة الى افتراقهم اربع فرق بل ازيد مع انه لا يمكن الاتيان بهذه
الصلوة في المغرب ايضا فيحتاج الى الاشتراط الا ان لا يحتاج الى الافتراق ازيد من عدد
ركعات الصلوة فالحاجة الى الاشتراط اخر باقية نعم يمكن ان يقال لا حاجة الى هذا الشرط

من جهة

من جهة اخرى هي انه لو احتيج الى الافتراق ثلث فرق او ازيد يمكن الاتيان بهذه
الكيفية مع فرقتين ثم اعادة الصلوة مع الباقي ولا دليل على عدم جواز هذه الكيفية
على نحو ماذكرنا فتح لا حاجة الى هذا الشرط ولينفرد بباقي ادراك الاركان فان
اركان الركعة الاولى هي على القول بركنية النية وادراك الركعة الثانية كله
على القول بركنية القيام وكذا الثالثة في الفرقة الاولى على مادخلها الشرية كما ذكره
من الاركان خمسة والثانية ستة اوانفرد بهم فينفرد بباقي او لم يحصل النية ركنا
وكذا القيام المنفرد بباقي ادراك الاركان ايضا ولو جعلنا النية ركنا دون القيام
فثلثة او باقية بخلاف التقدير الاخر فان الفرقة الاولى تقعد بهما بينه والاخرى
بثلثة او الاولى بستة والثانية باثنين او الاولى بستة والثانية باثنين
وتكليف الثانية الى هذا الكلام ذكره المحقق في التذكرة نقلا عن بعض وقال في ردة و
هذا ليس بشيء لان هذا الجلوس لا يفيد وان شد عاند وما فلا يحصل التخفيف بل
بينا ان الاولى ولانه معارض بانه اذا صح ما الاولى ركعتين وبالثانية ركعة فانها
تطول حيث لا يجلس الامام اخر في التشهد الاول واذا انعكس كان جلوسها في حيث
يجلس الامام وذلك على مقتضى الكلام الاول نوع تخفيف انتهى وبما نقلنا يظهر
ان قوله والتكليف عطف على قوله باشتد عائد ووجه اختلال العبارة فلا يخفى عليك
و نحو ماذكر في المقام بانه لا يذهب عليك انه غير وارد على العلامة وان ما
ذكره العلامة صحيح لانه لا يخفى عليك انه لا بد للامام الكث بقدر ست ركعات ثلث
للفرقة الاولى وثلث للفرقة الثانية فامتد ثلث ركعات الامام بقدر هذه ست

فعلا كانت هذه التي اخف لان الفراغ من الصلوة اسرع وهو انسب بحقيقة صلوة
صلوة الخوف ولا سيما اذا اصلى الاولى مع الاولى ومكث حتى اتمت الاولى صلوتها
وجاءت الثانية فصلى الركعة الثانية للامام الركعة الاولى للفرقة الثانية ولا بد
من جلوسهم لتشهد الامام فاو فاما ليثقل ولا بد لهم من تشهدين اخرين فحصل
لهم الجلوس عقيب تشهدات الثانية بخلاف العكس فانه لا يمكث الا بقدر ثلث ركعات
وتشهدين للاولى وثلث ركعات وتشهدين للثانية فالمكث في الصورة الاولى
ازيد بقدر تشهد فعقل الثمرة في بيان الاولى فلا يحصل بانيا الاولى تخفيف
منظور فيه واستدعاءه وما ناه التشهدين انما هو في تشهد الامام واما
جلوس المأمومين بعده بلا شغل يوجب تاخير تتمة صلوتهم وهو يوجب
زيادة انتظار الامام لهم في اخر صلوته وكذا القول لتكليف الثانية بالجلوس في منكر
فيه لانه يجبره اشتراك الاولى مع الامام في التشهد الاول على التقرير الاخر بخلاف
التقدير الاول فتامل ولا تغفل من قوى في الركعة الثالثة التسبيحات دون الحمد
يكون الصورة الاولى اخف بان لحقت الفرقة الثانية بالامام في حال ركوع الركعة
الثانية فلا يقرؤن في الاولى وثانيتهم ثالثة الامام فلا يمكثون الا بقدر التسبيح
فيها وفي ثالثتهم يسبحون بخلاف التقدير الاخر فان الامام اوليهم ولا بد في ثانيتهم
الحمد البتة فيحصل زيادة المكث بقدر تفاوت الحمد والتسبيح ويتفرع الخ هذه
من فروع المسئلة الاتية في صلوة الجماعة من ان شرط الاقتداء ان لا يكون صلوة
الامام باطلة في راي المأموم فانه مع انحراف الامام عن القبلة او اختلاف

جماعة

جبرتها صلوة كل منهما صحيحة في الواقع بخلاف ما اذا كان الاختلاف بالاجتهاد فان
صلوة الامام وان كانت صحيحة ظاهرا الا انها باطلة براى المأموم مقدمتا
عليهما اى على مرتبة التسبيح حيث يجب كل مرة من ذكر الاكتفاء براى با بقصد
فراسخ مطلقا اى بغير تقييد بالرجوع في اليوم بل الرواية مطلقا والمراد الذي
الاخبار ما يدل على الثمانية سواء اراد الرجوع ام لا في الصلوة خاصة اى دون
الصوم اذ لا قصر فيه وهذا القول نقله في المختلف عن الشيخ والقول الاول منسوب
الى المفيد فيتحتم القصر على ما هو المشهور بين القائلين بتقييد الرواية
بالرجوع في اليوم التخيير ولا يخفى علينا ان هذه الاقوال متفقة في عدم
تحتم القصر مع عدم ارادة الرجوع ونقل عن ابن البراج انه قال يكفي في القصر قصد
الرجوع قبل عشرة ايام ويمكن ان يكون مراده الكفاية لجواز القصر لا لوجوبه
نظرا انه لا قول صريحا بتحتم القصر مع عدم ارادة الرجوع ولا يضم الذهاب
الى الرجوع يعني مسافة الرجوع ما بقي من الذهاب بعد القصد يعني بعد قصد
غاية الذهاب مستقلا براى بالرجوع مما يقصر من المسافة بيان لما بقي من الذهاب
يعني ان الباقي من مسافة الذهاب بعد تعين قصد الذهاب اذا كان قاصرا عن
المسافة لا يضم الى مسافة الرجوع لو كان مسافة الرجوع بالغة حد المسافة بنفسها او
هذا رد التوهم انه لما كان المانع من القصر عدم قصد المسافة بحيث تعين القصد
يلزم القصر اذا كانت مسافة الرجوع مع الضم بالغة حد المسافة بناء على ان الرجوع
سفر واحد يمكن ان لا يكون المراد من الضم الضم في الحكم يعني انه لا يقصر فيما يجي

من مسافة الذهاب بعد تعيين القصد اذا لم يبلغ حد المسافة وحدها والغرض دفع
ما يتوهم من انضمام الرجوع بالقصد المسافة وسواء كانت مسافة الرجوع بالقصد
وحدها او بانضمام مسافة بقية الذهاب او بلده بالنصب عطفا على
الضمير في استوطنه والغرض انه ليس المراد من المنزل معناه الظاهر بل المراد به
الملك اعم من ان يكون نفسه منزلا او بلده منزلا والمراد بالبلد ما لا يخرج
العقار عن حدوده الشرعية اي حد خفاء الاذان حتى يصدق عرفا انه منزله
ولولا انه صرح في شرح الارشاد بهذا المعنى لامكن حمل كلامه على ان المراد من
الحدود الشرعية ان يكون مع العقار داخلا في حكم البلد في مثل ما لو يبلغ البلد
ونحوه فلو خرج بعدها اي بعد انقطاع السفر بان يسافر ثلث سفرات
جعل الضابط في حصول كثرة السفر ثلث سفرات وجعل تعددها باعتبار الوصول
الى المنزل والوصول الى بلد ينوي بها اقامة عشرة ايام بشرط عدم مقام
عشرة في بلده وكذا في البلد المنوي فيها الاقامة او صدق اسم المكاري و
دخته وجعل الضابط في زوال الكثرة دوال الاسم بالنسبة الى المكاري و
رفقته واقامة عشرة يتم فيها الصلوة في بلده او في غير بلده مع نية الاقامة
او بعد مضي ثلثين يوما ولم يعتبر هنا القسم الاول من الاصحاب من
ساوى بين الضابطين في عدم اعتبار ما بعد الثلثين واما اعتباره
في كلا الضابطين حتى يحصل كثرة بانقضاء ثلثين وعدم بلوغ العشرة بعدها
فقد ذكره الشهرة في المسالك ثم لا يخفى ما في ظاهر العبارة حيث جعل الضابط

[Margin note:]
لما فرض ضبط الكثرة بشرط ان يقيم عشرة مقام
في بلده ولو اشترط عدم اقامة عشرة بعد الثلثين
في غير بلده وذكر الثلثين في ضبط زوال
الكثرة الثقات واختصر فانه يجب
الا ان الكثرة المتحققة تبقى في حصوله
رو و منه

اقول

٨٩

او لأحد الامرين من السفرات الثلث او صدق اسم المكاري واخوته ثم جعل
الضابط الاول فقط حيث ذكر بعد الحديد وضابط من سافر الى المسافة ولا يقيم
العشرة كما مر في الدليل لا في هذا ان النص دل على ان المكاري واخوته يتمون فمقتضى
النص متى صدق اسم المكاري واخوته يجب التمام لكن اختلفوا في انه متى يصدق
الاسم فقال ابن ادريس اصحاب الصنعة كالمكاري والملاح والتاجر يتمون في الاول
ومن الاستقراء في الثالثة وفي المختلف الاتمام في الثانية مطلقا والذي اختاره في
الدروس اعتبار صدق الاسم وهو بالثالثة ففي هذا الكتاب جعل الضابط اول احد
الامرين اشعار بان صدق الاسم كاف حتى انه لو علم صدق الاسم الاول لزم التمام
اتباعا للنص ثم لما كان موهما ان صدق الاسم انما هو في الثالثة رجع الضابط
الى واحد فجعل الضابط من سافر الى ما ذكره تامل او مستلزمة اما عطف
على معتبرة في الشرع ويكون المراد كون الغاية مستلزمة للمعصية او عطف على
معصية في المتن ويكون المراد كون السفر مستلزمة للمعصية والامر والامثلة
وان كان لا يخلو من تكلف ما والسمع والبصر لا يخفى رعاية الكثافة في العطف
فان عادم البصر وصف للبلد وعادم السمع وصف للمسافر فيما خالف
الاصل اي كلية لزوم القصر في السفر واصالة بقاء القصر واستصحابا عملا
بالاصل اي اصل التمام فان الاصل عدم لزوم القصر فان قلت الیس هنا اصلا
باصالة بقاء حكم السفر فيما اذا ذكر بعد انتفاء سفره وما الفرق بين هذه المسئلة
والمسئلة السابقة حيث جعلت الاصل هناك القصر وهنا التمام قلت الفرق

ان في هذه المسئلة لا يمكن التمسك بالاستصحاب اما في ابتداء السفر فظاهر واما في
انتهائه فلان الحكم الثابت اولا انما هو لزوم القصر ما دام السفر متحققا وبعد قطع السفر
لا يمكن استصحاب هذا الحكم بخلاف المسئلة الاولى فانه في المواضع الاربعة يصدق
عليه انه مسافر وتمام الكلام في هذه المسئلة ونظائرها فيه بحث نظرا الى اصولنا ليس
هذا المقام محل ذكره واما ان جعلنا الاصل بمعنى كلية لزوم القصر في السفر فلا يخفى عدم
امكان التمسك به في الشق الثاني واما في الشق الاول فللنظر فيه مجال وهو يدل على
ان الاولى تقديم هذا الكلام على سابقه اذ على احتمال عدم التداخل لا يحتاج الى القول
بان استحبابها عقيب المقصورة الخ تعتد بالجموع اي بقدر ضرب عدد مجموع الامام
والمامومين في عدد الثواب الحاصل سابقا مثلا في الجامع مع العلم لما كان الثواب
مائة الف مع وحدة الماموم فاذا كان الامام اثنين صار الثواب ثلثمائة الف
ولو كانوا ثلثة صار الثواب الف الف وثلثة الف هذا ويحتمل ان يكون المراد
ضرب مجموع عدد الماموم في عدد الثواب السابق فيصير الثواب مع كون الماموم
اثنين مائتي الف ومع كونه ثلثة ستمائة الف وهكذا وقد قيل ان قوله في سابقه
متعلق بالجموع اي ما جمع من مقدار تعدد الصلوة في العدد السابق عليه وما ذكرنا
ظاهر العبارة فانه على ما ذكره يكون الباء في قوله تعتد زائدة ويصير حاصل العبارة
انه يتضاعف في كل واحد من الماموين قد جمع في سابقه يعني مجموع ثواب
كل واحد من الامام والماموم في المرتبة السابقة ويضاعف مجموع هذا القدر
لكل واحد من الامام والماموم في المرتبة اللاحقة لكن الروايات المنقولة في ثواب

لكن

لكن ان مناسبة لما ذكر فان الرواية انه اذا كانا اثنين كتب الله لكل واحد بكل ركعة مائة
وخمسين صلوة واذا كانوا ثلثة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستمائة صلوة واذا
كانوا اربعة كتب الله لكل واحد بكل ركعة الفا ومائتي صلوة الخبر لكن الخبر دال
على التضاعف بكل ركعة وان في الاثنين ثواب كل واحد مائة وخمسين وهذا
غير المنقول الا ان يحمل الركعة على الصلوة واقتداء العدلين الخ قيد وقوله
تركت حبو له ولا يخفى عليك ان الحكم بكونها تزكية انما يتم لو اكتفينا في شهادة العدلين
بالقول بالظن واما لو اعتبرنا كون الشاهد جازما فلا اذ لعل المقتدين اجتهدا
فادّاهما اجتهادهما بكون الامام عدلا ولم يكونا قاطعين بعدالته فيهما اي
في الامام على كان اعلى مكانا لم يغتفر وفي الماموم فلو كان بحيث لو كانت الارض
مستوية كان عاليا علو ما معتدا لم يغتفر للامر بالانصات وقد فسر بالخبر ان
المراد به قراءة الامام فلا ينقض بانه لو تم لدل على تحريم القراءة في غير صورة الاسماع
فلا يحتاج الى الجواب بانه خارج بالاجماع فيبقى الباقي مع انه يرد عليه انه مع الاجماع
المنقول لا يمكن القول بالتخصيص بل يكون الامر على الندب فابقاء العموم والانجح
للتخصيص عليه على ما بين في محله ويرد على الوجهين معا ما هو مشهور من ان
الدلالة موقوفة على كون الانصات منافيا للقراءة وكون الامر بالشيء مستلزما
للنهي عن ضده وهو بما هو مذهب ابن ادريس حيث حكم بحرمة القراءة و
قوله واستحبابا هو مذهب سلار حيث حكم باستحباب ترك القراءة و
قوله مطلقا المراد به التعميم بالنسبة الى الجهرية والاخفاتية مع السماع وعدمه

ولیس لمن لم يدرك دفع لما توهم بيننا من الكلام السابق اذ قد علم سابقا
ان من لم يدرك الركعة يجوز له متابعة الامام في السجود وهي موجبة لبطلان
صلوته فيتوهم ان هذه الصلوة يجوز قطعها مطلقا او ان ما فعل صورة
صلوة وليست بصلوة حقيقة فيمكن ابطالها فبين ان هذه مستثناة من
صور القطع وانه لا يجوز لمن لم يدرك الركعة قطع الصلوة بغير المتابعة
و ما يحصل بينهما من زيادة الركن فعلم بذلك انه صلوة حقيقة الا انه
جوز قطعها بطريق خاص وهذا اشكال قوي وهو انه اذا علم المكلف انه يزيد
الركن و هو مناقض للصلوة كيف يتصور منه نية الصلوة و بدونها كيف
ينعقد الصلوة و لو حصل هذه النية في اثناء الصلوة فحين ما نوى السجود
نوى المنافي للصلوة فعلى طريقة المتاخرين يبطل الصلوة بمجرد هذه النية
فلا يكون الافعال الباقية افعالا للصلوة ثم هذا يتمشى على القول الآخر في
المسئلة حيث قالوا بعدم بطلان الصلوة بالركن المزيد لاجل المتابعة بان
يقال لا يجوز الاتيان بما يبطل الصلوة سوى الركن المزيد لاجل المتابعة وهذا
ولكن الاستقيم لو حصل هذه النية في الاثناء وقلنا بعدم بطلان الصلوة ما لم
يات بالمنافي فالمانع من قطعه بغير المتابعة وهي ليست بصلوة او صلوة قد
بطلت فتامل جدا وكيف يجب المتابعة في هذا يحتمل دليلين احدهما
المتابعة في الاقوال والافعال واجبة لان سماعها بل استماعها واجبا ايضا
اذ السماع مقدمة للواجب لكن لما انعقد الاجماع على عدم وجوب السماع و

ثانيها

ثانيها ان الاصحاب اجمعوا على عدم وجوب السماع والاستماع واوجبوا متابعة الامام
في الافعال ففرقوا بين الاقوال والافعال وما ذلك الا لوجوب المتابعة في الافعال
ففرقوا بين الاقوال والافعال لكن في كلا الدليلين ذكر عدم وجوب الاستماع
تقوية وتاييد والمنفي لا احتاج هذا ضابطة من الشارح يتفرع عليها فروع
كثيرة وحاصلها ان النهي المتعلق بامر ان تعلق به لذاته اي لان هذا الامر بنفسه
غير مطلوب للشارع او تعلق بجزئه كذلك دل على الفساد وان تعلق به لاجل وصف
فيهما النهي عنه لم يدل على الفساد ومع سكان البادية اي لم من ان يكونوا
عربا ام غيرهم القرينة حمل الحاجب على المنفى وهو ممنوع اي فوات الشرط
ثم فان الشرط ظن العدالة لا العدالة في الواقع مع عدم افضائه اذ لو تم لدل
على الاعادة في خارج الوقت ايضا كذا ذكره ويرد عليه ان غاية ما يدل عليه الدليل
ان يدل على الاعادة في خارج الوقت لو لم يدل دليل على سقوطها وقد دل الاجماع
على عدم الاعادة في خارج الوقت هذا والظاهر ان المراد من عدم افضائه
الى المدعى ان الشرط على تقدير تسليم انتفائه شرط لانعقاد الجماعة لا لنفس الصلوة
فغاية ما يلزم ان لا يكون الجماعة منعقدة وبطلان انعقاد الجماعة لا يستلزم بطلان
الصلوة اذ الفائت من الصحيح ليس الا القراءة وقد تركها بظن جواز الترك حيث
اعتقد انعقاد الجماعة وفوت القراءة كذلك لا يستلزم بطلان الصلوة وهو
الذي لا يحسن في قاله وفي تحقيق نعيد هذا التفسير وتمام تحقيق تكرار
الفاء والتاء ولا تفسيرها الا فان الا بمزيد حا مرتين فضاعفا وعلى هذا

لامانع من اما منها لان ذلك زيادة غير مخرجة عن حد الصدق ثم لم يكرر السيق الا بتمام
بها انتهى ولاجل هذا فسر التمام والفاظ امنا بين لا يجيء للرفعين ثم اشار الى
حكم من يكرر وعينا بعده ثم كان مراده من يكرر للرفعين بدون ما قبلهما وما بعدها
فيكون الحكم بان هذه الزيادة غير مخرجة عن حد الصدق بناء على ان الزايد ليس
بكلام ولو كان عرضه ان الزيادة غير مخرجة لاجل عدم ذهوبها الحساد لم يفرق
الامرين المبدل وبين المكرر او يكرر مع صيغة المضارع عطف على قوله
لا يبلغ افتر وقد قيل في نقل عبارة في حاشية من هذه قال الهروي ناقلا
عن ابي عمرو وهو الفداد دون مخففة واحدها فداد مشددة او هو البقر
التي تحرث بها اهل جفاء فيعدهم من الامصار واراد اصحاب الفدادين
كما قال الغالي واسئل القرية وحكى الاصمعي في البدو هم الذين تعلوا اصواتهم
في حروثهم ومواشيهم من اهل القرى والبوادي يقال فد الرجل يفد فديدا
اذا اشتد صوته انتهى تم كتاب الصلوة كتاب الزكوة قوله للطفل لم يظهر التقييد
بالطفل وجه فان الدليل كما يدل على ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل يدل على
ثبوتها في مال المجنون وكذا المذاهب فالظاهر انه اكتفى بذكر الطفل عن ذكر المجنون
لو قلنا بملكه وعدم خفي الحكم فانه لو لم يكن مالكا كان عدم الوجوب عليه ظاهرا
والمراد انه لو لم نقل بالملك لم يحتج الى اخراجه بقيد الحر لعدم الملك الضمير عايد الى
الاذن المذكور في ضمن الفعل والى التمكن فان قلت لو شرط المولى للعبد
في ضمن عقد لازم دوام اذنه مثلا يلزم وجوب الزكوة عليه على القول

بلزوم

بلزوم الشرط فان الاذن غير متزلزل حينها والظاهر يريد انه يلزم على هذا عدم
وجوب الزكوة على كل من كان محجورا عليه قلت ظاهر العبارة في الكتاب وغيره
وان كان مشعرا بان المانع عدم تقدير ملك العبد هو الحجر عليه وتوقف تصرفه
على اذن المولى الا ان الظاهر ان مرادهم ان ملك العبد ناقص لعدم تمام ومن شرط
الزكوة تمام الملك بخلاف المحجور عليه فان ملكه تام وصرح بما ذكرنا في المنتهى حيث
نقل عنه قال لم اشترطوا في الزكوة الملك واخرجوا به غير المالك وتمامها واخرجوا
به العبد والتمكن من التصرف واخرجوا به من سيذكر وغلا ان الحكم واضح
بالروايات فالامر في المراد من الضابط سهل من تبعضت رقبته سواء
كان مكاتبا ام لا ولو بيعض بشرط ان لا يكون التخليص بالبعض ممنوعا شرعا
مثل ما لو ظن ان مع الابقاء يتخلص جميع المال بعد حين ومع التخليص لا يتمكن
تخليص الباقي ويكون الغائب مجحفا بوجوب المال على ما يتوهم في هذا الشرط وجه
على الا الموجود في النصوص العديدة تقديم النقدين فلعله نظر الى ان الغنى
ليس في نظر الا ان يمكن بعد حمل العبارة على انه لنشرها خلاف اللف فيكون وجه
البداءة بالانعام انها اكثر اموال العرب فكانت اعظم موارد الزكوة ووجه
البدء بالابل البدءة بها في النص اي من بين الانعام في بعض العقد
في وجوبها اي وجوب اصل الزكوة كما في الغلات او وجوب فقد مخصوص منها
كما في النصب الثلث فيها الاول في غير الغلات والنصب الاول في غير الغلات
يمكن ادراجها في الاول والثاني وتانيثها هنا للاعلام انه قال في الصحاح

الغنم اسم مؤنث موضوع للجنس يقع على الذكور وعلى الاناث وعليهما جميعا

واذا صغرتها الحقتها الهاء فقلت غنيمة لان اسماء الجموع التي لا واحد لها

من لفظها اذا كانت لغير الادمي فالتانيث لها لازم يقال له خمس من الغنم ذكور

فتؤنث العدد وان عنيت الكباش اذا كان يليه الغنم لان العدد يجري في

تذكيره وتانيثه على اللفظ لا على المعنى والابل كالغنم في جميع ما ذكرنا انتهى ولا يخفى

انه على هذا لا احتياج الى التاويل بالدابة والشاة واعلم انه قد ذكر الرضي في شرح

الكافية ان المعدود اسم جمع يحتمل الذكور والاناث كالخيل والغنم فان

نصصت على احد المحتملين فالاعتبار بذلك النص فان كان ذكورا اثبت التاء

وان كان اناثا حذفتها كيف وقع النص والمعدود الا انه يقع النص بعد المميز

والمميز بعد العدد نحو عندي ثلث من الخيل ذكور فحينئذ ينظر الى لفظ المميز لا النص

انتهى وظاهر هذا الكلام انه لو كان المراد من الذكور والاناث جاز الامران

حسب اعتبار المميز فان اعتبرته مذكرا ذكرت العدد وان اعتبرته مؤنثا انثته

الا في صورة وقوع النص بعد المميز والمميز بعد العدد وهذه الصورة مرادة حيث

قال الا اذا كان يليه الغنم اذا عرفت هذا فنقول انه لما لم يكن في العبارة ولا في

الرواية تصريح بالنص اما قبل المميز او بعده وليس في قوله ثم ست وعشرون

الى تصريح بلفظ اسم الجمع وكذا في نصب الغنم في المستقيم المطرد ما افاده الشارح المحقق

او نظره وبالجملة فنقله منازع منه لبعيد فان من جملته وايضا من جملة

الفروض ما دون المائة فوق النصاب الحادي عشر فيما ذكره الشارح يجب فيه حقة

وبنت

وبنت لبون لا انه يجب فيه حقة او بنتا لبون على ما ذكر فان الشارح يجب فيه حقة

وبنت لبون لا انه يجب فيه حقة او بنتا لبون على ما ذكر فان الشارح بنى الكلام

على ان التخيير انما يكون في صورة المطابقة كما سيجيء في قوله واعلم وانا حكم بان على طريق

العبارة يلزم في مائة وعشرين ثلث بنات لبون ولم يلزم انه يلزم التخيير بين حقتين

او ثلث بنات لبون ثم ذكر في الجواب انه لما وجب احد وتعين حقتان ومن

المعلوم ان في النصاب اللاحق لا يجوز ان ينقص عن ~~النصاب~~ السابق فالحقتان مستمرتان
(ان الواحب / الواجب — interlinear)

الا ان يجب انه يزيد منها وكان هذا مراد الشارح وهذا حق ونظر الشارح الى انه

كما انه لا يمكن التخصيص الا يراد بالمائة وجه واعلم انه يرد هنا اشكال اخر

وهو ينتقض بحكم فيما زاد على المائة وفيها بان النصاب لما كان المائة فعلى تقدير

فوات شيء منها يلزم ان ينقص من الفريضة بنسبة الفايت وان بقي النصاب

الحادي عشر ولا يقول به احد ولا يخفى عدم اندفاع هذا الاشكال بما نقلنا عن

يجوز ان يكون نصابان متفقان في الفريضة كما سيجيء في نصب الغنم ولا يخفى ان اراده

الشارح الابعد بهاية تكلف تام ستنبه عليه والحاصل حاصل الجواب

ان الشارح قد حكم بان اللازم بعد النصاب الحادي عشر العدد ما ذكر من

او بحقتين اي بما يوافق منهما وهذا الحكم صحيح الا انه متخلف في فرض من

الفروض وهو ما انتقص من المائة وهو خارج عن الضابطة بانه معلوم ان

الواجب بعد نصاب لا يكون انقص من الواجب فيه واما في المائة والزايد

عليها فالحكم صحيح غير متخلف اما في المائة الى مائة وستة عشر فلانا ذا الواجب

حقتان واما في اللائة والعشرين فلان مفاد العبارة ان الواجب فيها ثلث
بنات لبون وهو صحيح لكن وجوب ثلث بنات لبون مشروط بزيادة الواحدة
والمفتقرة بتجوزه حيث اطلق الحكم بان الواجب في مائة وعشرين ثلث بنات لبون
ومراده ان في بعض الصور وهو حصول الشرط يجب الثلثة او المراد ان المفتقرة
لم يذكر الشرط وينبغي ان يحمل الكلام على ان المفتقرة لم يذكر النصاب الثاني عشر
بل ذكر ان الواجب بعد الحادي عشر العدد المذكور سواء كان متعلق الفرض
كما في اللائة والعشرين وما زاد عليها او غير نصاب كما في اللائة لكنه التزم انه لا
يخفى عليك جريان هذا الوجه في السابق وعدم ورود ما اوردنا على الوجه
السابق على هذا الوجه وكذا اجريان الوجه السابق في هذا المقام اذ لا ايراد
عليه ليس سوى انه يلزم ان يجب بعد ثلثمائة وواحدة الى ثلث مائة وتسع و
تسعين ثلث شياه وهو مندفع بانه معلوم ان الواجب بعد نصاب لا
يكون انقص منه على ما سبق انه منظور للشارع واما ما اورد ناس انه يلزم
انتقاص الفريضة بعد ان يخرج من المال فمندفع بما ذكرناه من ان المفتقرة لم يبين
النصاب بل ذكر ان الواجب كذا وهو صحيح ولعله لاجل ما ذكرنا لم يذكر الثقة
هنا حديث تخلف الحكم بالعقال وفيه اجمال لظهور ان ذكره رد هذا الوجه الثاني
والوجه الاول في الاول تعين ومنه يظهر ما ينبغي نقل اصل البحث المحقق
وحاصله انه اذا وجب في اربعمائة ما وجب في ثلثمائة وواحدة فما الفايدة في
الزايد وكذا الوجه في ثلثمائة وواحدة ما وجب في مائتين وواحدة فما الفايدة

في الزايد

[illegible]

في الزايد واعلم انه ليس الغرض من البحث انه لا يجوز تعيين نصابين مختلفين با
الزيادة والنقصان مع كون الواجب فيهما واحدا او ليس الغرض ايضا انه ما الفايدة
والباعث على اعتبار نصابين لذلك بل الغرض انه هل لهذا التعيين ثمرة فقهية و
هل يترتب حكم على هذا الاختلاف وتعيد من الشارع وان كنا لا نعلم سره وثمرته
واجاب المحقق عن هذا الايراد بانه تظهر الفايدة في الوجوب والضمان وفسر
الاول بان محل الوجوب الاربع مثلا كان في ثلثمائة وواحدة وبعد ملكه الاربعمائة
يكون محل الوجوب اربعمائة ولا يخفى ان هذا ليس سوى ان النصاب كان اولا ثلثمائة
وواحدة وثانيا اربعمائة وليس هذا جوابا عن الاشكال ايضا فلذا ذكروا ان
الاول يؤل الى الثاني ايضا فان بعد تعيين محل الوجوب لو تلف من المحل شيء يسقط
بنسبته من الفريضة فيكون الفايدة في الضمان فقط والى هذا نظر الشارح حيث
ذكر في الفايدة امرا واحدا وهو انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط يسقط من
الواجب بنسبته ما اعتبر من النصاب فلو تلف واحدة من الثلث مائة وواحدة
سقط جزء من ثلثمائة جزء وجزء من اربع شياه ولزمه اربع شياه الا جزء
من خمسة وسبعين جزءا وربع جزء ولو زاد عليها الى ثلثمائة وتسع وتسعين
ثم تلف الزايد لم يسقط من الواجب شيء بخلاف ما لو كان مالكا للاربعمائة فانه
مع تلف واحدة يسقط جزء من اربعمائة جزء من اربع شياه ويلزمه اربع
شياه الا عشر عشر شاة ولو تلف من الاربعمائة ثمانية وتسعون لزمه ثلث
شياه وعشران من عشر شاة بخلاف ما لو لم يبلغ اربعمائة فانه لا ينقص

فانه لا مانع عقلا ولا شرعا من كون الكلب [illegible]

من الفقير شيء ثم انه قد يستشكل في الحكم بان ضابط الشركة يقتضي ان يكون الثاني في
تقدير عود عاطي المال تماما مثلا في الفرض الاخير غاية انه يكون المالك مالكا للثلثمائة
واربع وتسعين والفقير مالكا لاربع والمال مشترك بينهما على الاشاعة فيقتضي القواعد
ان يكون ما يتلف منه عليهما لا على المالك فقط وقد ذكره في الدروس هذا الاشكال وسماه مناقشة
ولعل السر فيه انه بعد ثبوت وجوب الاخراج يحتاج الى اجراء دليل وايضا تعلق
الزكوة بالعين ليس بحيث يحصل به راس المال ملكا للفقراء على سبيل الاشاعة بل لها
اخر من التعلق لعله سيتحقق مما سيأتي واعلم انه يمكن اعتبار فايدتين غير ما ذكره
اما الاولى ففيما لو كان مالكا للاربعمائة وتلفت في نصف الحول تسع وتسعون مثلا
فمن يهدم الحول بناء على ان محل الوجوب قد كان اربعمائة ولم يكن محل الوجوب
للاربع ثلثمائة وواحدة فاذا كان محلا للوجوب لم يتوقع يجب شيئا في حول اخر
وكانه بعيد او يتوقع ان تلف الزوايد كان كاشفا عن ان النصاب ومحل الوجوب
كان ثلثمائة وواحدة الفايدة الثانية فيما لو كان مالكا لثلثمائة وواحدة ثم بعد
نصف الحول ملك مائة وثلث شياة مثلا فبعد تمام الحول الاول يجب عليه اربع شياة
في النصاب الاول ثم بعد تمام الحول الذي للزوايد يتلافى الوجوب التي تلك بعد ولعل هذه شبه
بان يكون مراد المحقق من قوله وظهر الفايدة في الوجوب تدبر او على القابض
عطف على قوله بقائها ويكون المراد استرجاع العين اذا لم يتوهم علم القابض
بالحال ونحوها باسترجاع العين هنا استرجاع قيمتها على طريقة علقيناه نبّا ومار
بارد او اعلم انه مع بقاء العين لو علم القابض يكون المعطى زكوة غير مستقرة و

اختلال

اختلال الشروط ظاهر دينه في استرجاع العين اما لو لم يعلم القابض بالحال بان اعطاه
المالك وذكر انه زكوة ولم يذكر عدم استقرار الوجوب ثم ادعى المالك كونه زكوة غير
مستقرة فقد بان عدم لزوم رده فيحتمل قبوله بل عدم لزوم قبول قوله وعدم اعطائه العين
على ما هو شان كل مدع يظهر لها في استحقاق الاخذ له ويدعي ثانيا انه ليس له مثلا
لو اعطى الفقير وذكر انه زكوة ثم ادعى انه قد بان له انه غير مشغول الذمة بزكوة او
ادعى انه لم ينو القربة حين اعطى ويحتمل ان يكون كلامه اولى المتردد فيه في الفتوى
في صورة بقاء العين بانه على تقدير بقاء العين يمكن القول بجواز الاسترجاع
مطلقا ويحتمل كون استرجاع العين مشروطا بعلم القابض بالحال ويكون حكم تلف
العين غير مذكور تدبر ان كانت نصابا مستقلا واعلم ان من جملة فروض
هذا الشق ان يكون النتاج نصابا مستقلا لكن كان مع المال الاول نصابا
اخر مستقلا ايضا مثلا لو كان مالكا لاحد عشر قلوصا ثم ملك في اثناء الحول
ستا وعشرين ومثلا لو كان الغنم مائة وثلثة وعشرين فولدت في اثناء الحول
مائتين وواحدة ويمكن ادخال مثل هذه الفروض في الشق الثاني على ما يظهر
بالتأمل اما لو كان غير مستقل الكما فالان الثاني غير مستقل فمن يبتدئ حوله
من حين الفتح بالربح مطلقا نظرا الى انه مال مستانف حصل بعد مضي بعض من حول
الاول فلا يضم اليه ولا يبتدئ حوله الا اذا بلغ مع المال الاول نصابا اخر بعد النصاب
الذي كان عنده نظرا الى انه يصدق عليه انه مالك للنصاب البعد فيلزم حكمه ولا
يبتدئ حتى يكمل حول الاول للتعلق الزكوة ولا يزكى المال في عام مرتين ويمكن صحة

الاول بالنصاب المستقل ان يكون نصابا بدون الاول [illegible]
مع المال الاول [illegible] الاول نصابا اخر [illegible]
ان يكون نصابا [illegible] ان يكون مالكا لاثنين
اذا كان نصابا [illegible] ثم يجب [illegible]
[illegible]
اربعين [illegible]
اربع [illegible]
بغير نصاب مستقل [illegible]
الا [illegible]
مستقر [illegible]

لا ما حصل ثانيا ولم يعتبر الشارع بعد نصاب الا النصاب الذي بعده فلا يمكن
عد المال بنصاب قبل نصاب الاول واحد فلو كان عنده ثمانون فمضى اثنين
واربعين واستغنت عن الرعي بعد مضي ستة اشهر من حول الاول ثم مضت
ستة اشهر اخرى فعلى الاخير لا يلزمه الا شاة للاربعين الاولى وضمن الثما
نين ثم يستانف الحول وهو ظاهر وعلى الاول يلزمه شاة للاول ثم بعد ستة
اشهر اخرى يلزمه شاة اخرى للاربعين الاخير وهكذا يلزمه في كل ستة اشهر
شاة حتى يبلغ المال النصاب وعلى الثاني يلزمه شاة للاول عند تمام حوله
ثم عند تمام حول الثانية يحتمل ان يقال يلزمه شاتان اذ يصدق انه ملك النصاب
الثاني حولا فيلزمه شاتان ويضعف بما ذكرنا من انه لا يزكى المال في عام
مرتين ويحتمل ان يقال انه يلزمه شاة اخرى اذ لما اوجب الشارع في اربعين
شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتين علم ان الشاة الزائدة بازاء ما
زاد على الاربعين فكانه لزم في الاربعين شاة وفي احدى وثمانين شاة
اخرى حيث اعطى شاة الاربعين لا يلزمه الا شاة واحدة ويضعف بما يكلمه
ويحتمل ان يقال يلزمه شاتان الا اربعين جزءا من مائة وواحد وعشرين جزءا
من شاة فانه لما وجب في النصاب الثاني شاتان وسقط من الواجب بقدرها
تلف من النصاب على ما ظهر من الشرع علم ان الشاتين موزعتان على مجموع
المال وههنا لما دخل نصف الحول الاول الاربعين في الحول الثاني المجموع ولا يمكن
اخذ الزكوة مرتين وجب ان ينقص من الواجب بحسابه فكان الشارة اخذ

بالستين حيث كان على الاولين يجب اخرى لكن تامل جدا تدبر وهو الذي صححنا
نقل عن رقة حاشية من هذه رواه زرارة عن الباقر عليه السلام بالصحيح وطريق الكافي
والضعيف بطريق كتاب الشيخ رة وردها في المختلف بضعفها وهو سهو لما ذكرنا
انتهى وما فائدة التي تتبين عن ان هذه الحيلة وان كانت مسقطة للزكوة الا
انها غير حالية للخير فان اثمها اكبر من نفعها او دفع لتوهم ان المناسب ان
يكون الفار من الزكوة ماخوذا بها نقدا كالسرقة بدئيه فرفع التوهم بان
ما فاته من الخير اعظم الخ وقيل انما يخرج الكبار اي ستة اشهر اذا كان ابواه شاتين قوله م
فلا يكون السخلة مجزية في غير المتولد من الشاتين وان رضي المالك
الزكي لم كان والدا ينتفع المالك بلبنها وولدها يتولد فيتوهم ان العلة
في عدم اخذها ضرر المالك فضرره الا بالوالد وبين ان العلة في عدم
جواز الاخذ كونها مريضة فلو رضي المالك بالاخذ لم يجز ايضا فلا مطلقا
اي سواء كان محتاجا اليها ام لا اي الحكمة في عدم جواز الاخراج لا ضرر المالك
حتى يجوز الاخراج في صورة عدم الضرر وسط يقتضيه فلو كان النصف
مريضة مرضا يكون بقيمة كل واحد درهمين اخرج شاة يكون قيمتها
ثلث دراهم ان كان مما يدرع لما كان عبارة المصنف رة دالة على اشتراط
التملك بالزراعة والتملك بالزراعة لم يكن شرطا في التمر والزبيب قيدة رة
بقوله ان كان مما يزرع لكن يتوجه الايراد بانه يلزم ان لا يلزم الزكوة في التمر
والزبيب اذا كان المالك غارسا للنخل والعنب فانه ليس متملكا بالزراعة

ولا بانتقال وكانه كان في نظره ان يتم الكلام بقوله او بالعرض ان كان مما يورث
ويمكن ان يكون المراد بالزراعة في المتن ما يعم الغرس لئلا يدخل في الانعقاد
لكن يخفى ان المعتبرة لاشتراط التملك بالزراعة او انعقاد الثمرة او الجفاف ومنه
ان الشرط في الثمر انعقاد الثمرة وهو ليس بصحيح ولو حملنا الكلام على ان المص
ذكر احد افراد الشرط اذ يصح ان يق ولو ساعدنا انه شرط في النخل ان يكون
التملك قبل الانعقاد فاجاب بانه على هذا يكون الكلام خاليا عن الفائدة
والحاصل انه حمل الشرط على معناه الحقيقي لم يصح الكلام وانعقاد الثمرة ليس
شرطا في النخل وهو ما ذكره بقوله فلا يقول وكان عليه الخ وان حمل الكلام على
المسامحة يخ لانه كان خاليا عن الفائدة وهو ما افاد بقوله وان كان
الحكم تامل وقد استفيد من فحوى الشرط يعني انه لا شرط في وجوب الزكوة
الانتقال قبل انعقاد الثمرة وكان من المعلوم ان الانتقال لو كان قبل تعلق
الوجوب يكون الزكوة على المشتري اذ لا وجه لالزام البايع بها اذ لم يتعرف
في مال المستحقين ولا وجه لسقوط الزكوة ولو كان الانتقال بعد تعلق
الوجوب يكون الزكوة على البايع علم من مجموع الامرين ان مذهبه ان تعلق
الوجوب عند انعقاد الثمرة والحب وان نقص بالآخر كان الاحسن
ان يقول فلو لم يبلغ اصل النصاب لم يلزم الزكوة ان بلغ بالآخر ولعله متعلق
بتمام الكلام يعني ان المعتبر في العروض احدهما وفي النقدين نصاب الاصل
فلو بلغ في العروض باحدهما استحب الزكوة وان لم يبلغ بالآخر وكذا في النقد

من النقدين حرم الشرط بخلاف ما ذكره حيث لم يذكره وفيه عدم اشتراط الزيادة
بضم الى المال فلو كان اصل المال بالغا حد النصاب الاول من النقدين والربح
بالغا حد النصاب الثاني استحب في المال ولم يستحب في العامل الا جعلنا الاثنى عشر ما
في هذه العبارة وساير العبارات من المسامحة وعدم ظهور المراد في القول المشهور
هو ان وقت الوجوب بدو الصلاح وانعقاد الثمرة والقول الآخر ان وقت
الوجوب صدق الاسم وهو المنقول بما تقدم من الثمرة وهذا الحكم لا يصح على
شيء من المذهبين اما على المشهور فقط ومرتع الثمرة واما على غيره فلان
الوقت الذي لا يجوز التأخير عنه في الحنطة والشعير هو التصفية على ما يومي
الثمرة هنا وهو مؤخر عن وقت التسمية وقد نقل في المنتهى الاجماع من العلماء
كافة على انه لا يجب الاخراج في الحبوب الا بعد التصفية فينبغي التامل فيه ولا يجوز
ليس المراد بعدم الجواز الحرمة والا لم يتصور التردد في الاثم بل المراد به نفي كون
النقل سايغا غير مستعقب للضرر فلا ضمان عليه الضمان مع احتمال العدم الذي
يدل على الفساد ويرد عليه ان النهي متعلق بالنقل وهو خارج عن العبادة وليس
عينها ولا جزءها فكيف يدل على فساد العبادة والظاهر ان الحكمة التي يجوز
ان يكون تقع مستحقي البلد فلا يجزي اخراجها في غيره على ما سيجيء آخر البحث
وعليه تبنى المسئلة الآتية نظرة الى ان على تقدير عدم اليقين بالعزل والمستحق
مع وجود المستحق ومع عدمه فعلى الاول لا يكون المخرج زكوة فكيف يمكن الحكم
بالضمان والاثم وعلى الثاني لا يتحقق ضمان ولا اثم اقول يمكن توجيه المسئلة

على القول بعدم صحة العزل مع وجود المستحق بان يخرج مجموع النصاب الذي تعلق
به الزكوة فانه يكون الزكوة مخرجة ايضا بناء على تعلقها بالعين تدبر وفي
في توجيه المسئلة ان يفرض عدم المستحق وتحقق العزل ومع صحة العزل ثم حصل
المستحق في البلد وتحقق الاخراج مع وجود دفع فيتفرع وجود الاثم وعدمه
الى الاخر فليتامل في امور نادرة قال في المسالك لو نذر او وقف او اوصى
لاسوءهما حالا فان الاخر لا يدخل فيه بخلاف العكس ثم اورد عليه ان يتجه
عدم دخول كل منهما في الاخر وان كان اسوء من المنذور له لان اللفظ لا
يتناوله على ما هو المفروض واعلم ان ما ذكره الشارح من فروع المسئلة
في كتاب النذر انشاء الله تعالى ويتم الكلام في ان ما ذكره الشارح كيف يكون ثمرة
لمعرفة معنى الفقير والمسكين فان متعلق النذر اذا كان اسوء حالا فليعط
اسوءهما حالا سواء كان فقيرا او مسكينا فالفائدة في معرفة كون هذا الاسوء
حالا فقيرا او مسكينا والظاهر ان مراده ان متعلق النذر لو كان هو الفقير او
المسكين ثم لو اعطى الاسوء حالا اجزء على مذهب الشارح ولكن لو اعطى
غير الاسوء هل يكون مجزيا ام لا يتوقف على معرفة معنى الفقير والمسكين فان
كان معناه الاسوء لم يجز والا اجزء الا انه خلاف ذكر النذر لاسوءهما حالا
فان قلت قد ذكر الشارح قبيل هذا انه قلنا انه لو افرد واحدهما دخل فيه
الاخر كما ذكره في هذا الشرح فعلى ما حملت كلامه يرد عليه انه لو نذر للفقير او
المسكين دخل فيه الاخر فلا يحتاج الى معرفة معنى الفقير والمسكين قلت ينبغي

حمل

حمل الكلام على ان الناذر قصد بنذره الفقير المقابل للاخر فقط وان الاظهر في ان
الغاية ما لو نذر للفقير و بينا المسكين يجزي الابصير قال في المدارك الرواية ضعيفة
السند بالارسال بان من رجالها عبد الله بن يحيى والظاهر انه الكاهلي وهو غير موثق
والاجود الاستدلال بصحيحة محمد بن مسلم وهو مطابق للرواية الابصير من المؤنة
فلم يكن حاصلا للمستحق اعطى ثمن دار وثمن خادم فكذلك لكان الحاصل في اثنا ما
عن اخذ الزكوة بالعادة او الحاجة فايهما كان كان كافيا في استثنائه هذا في الخادم
الواحد اما الازيد فالحاجة معتبرة فاذا كان محتاجا الى الازيد احتسب من المؤنة
واما العادة فظاهر عبارة الشرح حيث اتى بلفظ او لو الى الازيد مرددا خصها بالحاجة
يشعر بعدم اعتباره ان اخذها اي التتمة دفعة او دفعات فانه
يجوز اخذ الزائد اما لو اخذ التتمة دفعات واخذ في الدفعة الاخيرة مع بقية
التتمة ما يزيد على المؤنة فهو مثل ما لو اعطي ما يزيد دفعة نقل فائدة الخلاف
فان فائدته تظهر فيما لو اراد البسط على الاصناف وتنبيها على ان الحق ان
اللام في الاية الكريمة للملك او الاختصاص المناسب للملك وكلاهما في الزكوة على الطريقة
وان مدخولها محض ظرف الصدقة حيث دخل اللام في الاية الكريمة وهي قوله تعالى انما
الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب
والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل الاية على الفقراء والمساكين والعاملين
والمؤلفة قلوبهم على ان استحقاقهم على وجه الملك او الاختصاص المناسب له فدل
على ان لهم التصرف فيها كيف شاؤا على ما هو شان الملك ولما دخل في على الرقاب

والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل على ان ليس لهم التصرف الا على نهج خاص
او يتعين صرفها في دار مال الكتابة او في الدين وهكذا واعلم ان هذا الوجه
نكتة لا يراد في ذوق اللام في الاربعة الاصناف وليس فيه بيان نكتة تكرير
كلمة في وفي الكشاف انما عدل للايذان بانهم ارسخ في استحقاقهم والتصديق
عليهم ممن سبقوا في الوجها فيه تنبيه على انهم احق بان يجعلوا مظنة الصدقات
وتكرير في قوله وفي سبيل الله وابن السبيل فيه ترجيح لهذين على الرقاب والغا
رمين والشارح اختار الوجه الاول وحمل كلام المصنف الغارمين بالنصب
لا بالرفع واعلم ان ههنا وجها آخر احق بالقبول من الوجهين المذكورين
وهو ان يكون الغارمين في الاية الكريمة عطفا على الفقراء مدخولا للام لا عطفا
على الرقاب ومدخولا لفي ويكون النكتة في ايراد في ان الرقاب ليسوا مالكين
اما في العبيد تحت الشدة فلعدم ملك العبد فلكونه ثمن رقابهم فانه انما يعطى
الموالي ويشتري العبيد ولا في المكاتبين فلعدم تمامية الملك فمال دخول في حين
ماله لا في الكتابة بخلاف الغارمين فانه يملكها لهم وان لزم صرفه في وجه خاص
وهو لا ينافي الملك كشرا العبد بشرط العتق وكذا ابن السبيل مدخول اللام لا
لكونه صالحا للملك بخلاف سبيل الله فان السبيل ليس بمالك وايضا من جملة سبيل
الله القرب وليس فيه ملك كبناء المساجد ولعله في الاية على ما ذكرنا تلميحا بكون
العبد غير مالك ويكون سبيل الله غير منحصر في الغزاة وبان في القرب العامة ليس
الملك لاحد وغير ذلك اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن ان يكون هذا الوجه منظورا

النسخ التي رأيناها مختلفة ففي بعضها الغارمون بالرفع وفي بعضها الغارمين بالجر وفي بعضها بالنصب منه ادام الله ظله

للمصنف

للمصنف رحمه الله حيث قرأ الغارمون بالرفع ولم يجعله مدخولا لفي وعلى هذا يكون قوله
وابن السبيل ايضا واما الشارح فحيث قال ومثلهم سبيل الله ولم يمثل بالغارمين
وابن السبيل اشعر بكلامه بما ذكرنا لكن جوز ان يتعين عليهم ايضا ما بينا من جهة
وسبيل الله لا يخفى ما فيه من المسامحة   فقد والمستحق مطلقا اي سواء فقد
انه من سهم الرقاب او فقد انه من سهم سبيل الله   بان يحتسبها الظاهر العبارة
ان المالك ينوي قدر الزكوة من جملة ما له حق المديون او يقول قدر الزكوة و
ينوي انه حق المديون ثم يأخذ لنفسه مقاصة وذكر في المدارك بعد نقل هذا
المعنى للمقاصة عن الشارح انه بعيد وقال ان المراد من المقاصة القصد الى اسقاط
ما في ذمة الفقير عوضا عن الزكوة انتهى ولعل وجه البعد انه ليس هذا المعنى في النص
وبعيد ان يكون مرادا ولم يبين بل الظاهر انه تأخير البيان عن وقت الحاجة ويرد
عليه ايضا عدم انطباق هذه الطريقة على الاصول من وجهين احدهما ان الزكوة
لا يصير ملكا للفقير خاصا لا يقبضه او يقبض وكيله فاذا لم يقبض المديون ولا
وكيله لم يصر ملكا له فان كانت المقاصة موقوفة على كونه ملكا للمديون فلم يحصل
وان لم يتوقف فاي فائدة في هذا الاحتساب الا ان يقال ان المالك في حكم الوكيل
عن الشارع ان يعد صيرورة المال ملكا للفقير جواز المقاصة منه مشروطا
مقاصة من الاداء اذ المديون مخير في جهات القضاء فاذا لم يمتنع ولم يقصد في قضاء
الدين كيف يجوز المقاصة ولا يرد مثل هذا على المعنى الذي نقلنا عن المدارك
فان المالك يجوز له اعطاء العوض عن الزكوة سائر ماله والذي في ذمة المديون

من جملة مال مجنبها ذكوة وقبضه قد تحقق فلا يحتاج الى قبض آخر بعده
وينبغي تقييده في اداء النفس لعدم الاصلة لعقود وهو عام في اي سهم كان وفي
في الصحيح عن علي بن يقطين انه قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام يكون عنده
المال من الزكوة فابجع به موالي اولاده قال نعم لا باس ويمكن حمل النص الاول على سهم
الفقراء ويمكن حمل النص الثاني على كون الاقارب والموالي فقراء فذكر الشارح رة وينبغي
لمنع المساواة فان الكبائر مع اشتراكها في كونها كبيرة بعضها اكبر من بعض فلعل
العلة العقد المناسب من الكبر هذا مع توجه منع كون العلة كونها كبيرة اذ لعل العلة
امر آخر لحقت بالكبائر لاجله فلا يلحق سائر الكبائر لم يكن الا كونها كبيرة والاصرار
على الصغائر كبيرة فلزم التخيير فلا يكون هذا قولا آخر وهذا الايراد ان كان على
القائل باشتراط تجنب الكبائر بان هذا هو القول المشهور فالجواب انه لعل
هذا القائل لم يرد المخالفة بل صرح بالتقصير دفعا لتوهم اعتبار المروة وان كان على
من نقل هذا قولا ثانيا فيمكن الجواب بان ظاهر هذا القول انه لا اعتبار لمعرفة
العدالة لم يعلم على انه قول ان يفعل وان كان يمكن الفرق بين هذا الاعتبار والقول
باعتبار العدالة من وجهين احدهما ان العدالة قد فسرت بالملكة على ما سبق
وهذا القائل يكتفي بتجنب الكبائر وان لم يكن ملكة ايضا قد مر من الشارح رة ان
اتيان الواجبات [illegible] العدالة فلا يلزم هذا القائل اعتباره الثاني ان
العدالة توجب خروج الطفل ومنعه من الزكوة على ما يذكره الشارح رة ويحتاج خارج
الا دليل بخلاف اشتراط تجنب الكبائر فان الطفل ايضا مجتنب الكبائر ولان الوجه

الوجه

الوجه الثاني بعيد واعلم ان المحقق قال في نتيجة ما هذا لفظه واعتبر آخرون
مجانبة الكبائر كالخمر والزنا دون الصغائر وان دخل بها في جملة الفساق
انتهى وهذا تصريح بان هذا القائل لا يشترط اجتناب الاصرار على الصغيرة
وبقي الكلام في انتقاض دليله بالاصرار المذكور فتدبر وخروجه
ما لا خلاف فيه هذا ولكن يبقى ان النص دل على جواز اعطاء الطفل فقد ورد
في حسنة ابي بصير عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت الرجل يموت ويترك
العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشؤوا ويبلغوا ويسألوا من اين
كان يعيش ابوهم الخبر وكذا رواية خديجة عن الصادق ع على غير الوجه
اي الوجه المجزي عنه فان قلت يلزم على هذا ان يكون المخالف لو اتى با
الافعال على غير وجه الحق لا يكون مكلفا بالقضا وان يلزمه القضا لو اتى
على الوجه المامور به وهذا مستبعد قلت لا بعد فيه بعد ان يكون العلة
ما افاده الشارح رة من اقدامه على المعصية فانه مع الاتيان بمعتقده لا يكون
مقدما على المعصية حسب عقيدته بخلاف ما لو ترك معتقده ولا اتى با
الوجه الحق فانه يكون مقدما على المعصية برايه فبان وايضا اذا اشترط
في صحة العبادة الايمان فلا شك ان عبادة المخالف لا تكون صحيحة وان اتى
بالافعال المامور بها فعبادته باطلة على طريقتنا باي وجه اتى بها فلو
اتى بها على الوجه المجزي عنه وكانت صحيحة عنده باطلة عندنا ولو اتى بها على
طريقتنا كانت باطلة على المذهبين فلا بعد في ايجاب الثاني للقضا

وعدم ايجاب الاول والفرق بينه لا يخفى ان ما افاده الشارح ايدار حكمة دوا[ظهر]
نكتة بعيدة وورود النص والتعويل في الحكم على النص لا على الحكمة فلا يضر عدم الحكمة
مطردة ومنعكسة ولا يرد ان هذا الدليل يوهم ان علة عدم سقوط الزكوة عن الكافر
مع انه ساقط عنه وايضا لا يرد ان الكافر وكذا المخالف ضد بما كانا مستوفين
للقوة ومتمكنين لرفعها فلا شك انهما بالترك قد اقدما على المعصية فتامل
من حيث الفقر متعلق بالمحق او بالمعطي فيه انه شرط ان لا يكون واجب
النفقة على الذي يعطي من حيث ان المعطي فقير لعدم قوت نفسه فانه يعطي
قوت عياله من سهم الفقراء مستقرا في وطنه فانه لا يعطي ما زاد عن قوت
الفقر من سهم الفقراء فلان كان قوت نفسه ولما لاستفادة العين تامل
نظيرها فقد ذكر فيلزم الايجاب عليهم اذ لو جاز لهم تعويضها كان ابطال الغرض
في الايجاب عليهم والنايب اى الامام والفقيه ولا يعلم الامين قبله بتمكنه
وكما هو عليه اغراضه وحاصل الدليل ان الاخراج حقه فلا يعلم الامين قبله فلا
لتكليف البينة واليمين وفايدته للقضية الثانية ظاهرة واما فايدته الاولى فهي
انه لو لم يكن الاخراج سايغا وفقاله لا لزوم بالبينة واليمين في ايصاله فانه
في مال الغير بغير اذن من الشارع وعين ما يجب عطفا على الدين والمراد بها
ما يلزم في ذمة الغير من اتلاف المال والنفس وغيرها لا يسمى دينا وبالرفع عطفا
على الاحتياط لانا نادر في قوله لا يعلم الامين قبله مثلا ان يعطي فقيرا بدون
اخراجه مع اطلاع من ليس حاضرا الا ان او مات شهوده وغير ذلك اعتبار

بعيد/

بعضهم الجمع لا يخفى عدم تمشي الوجه في سبيل الله وابن السبيل وعدم دخول العاملين
في الكلية للاتباع اى التاسي بالنبي حيث نقل انه قال اللهم صل على ال ابى اوفى لما
جاءه بزكوته ودلالة الامر بالصلوة والصلوة منها لذلك اى الفتحة
ولان الامر كان بلفظ الصلوة والامتثال اللفظ منوط ويطلق على الخلقة
في انسان الفطرة لغة للخلقة وقد فطره فطرا اى خلقه ويطلق على الابتداء
والاختراع ويقع على الفطرة الاسلامية والفطر بالكسر افطار الصايم ويمكن
اخذ زكوة الفطرة من كل واحد من المعاني الثلثة فالمعنى على الاول زكوة الخلقة
اى البدن ومن ثم قسموا الزكوة اى مالية وبدنية وعلى الثاني زكوة الدين
ومن فوايده وجوبها على من اسلم قبل الهلال وعلى الثالث زكوة الافطار لكونها
فديته عن ترك الصوم وروى اسحق بن عمار عن الصادق انه قال اذهب فاعط
عن عيالنا الفطرة واعط عن الرقيق واجمعهم ولا تدع منهم احدا فانك ان
ان تركت منهم انسانا تخوفت عليه الفوت قلت وما الفوت قال الموت و
هذه الرواية تؤيد كون المراد من الفطرة الخلقة والبدن وروى زرارة وابو
بصير عنه ان تمام الصلوة اعطاء الفطرة ومن صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم
له اذا تركها متعمدا ولا صلوة له ان الله تعالى قد بدء بها قبل الصلوة فقال قد افلح
المؤمنون من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وهذه الرواية تناسب كونها زكوة
الدين وانما المراد بالفطرة ولعل السر في تسميتها زكوة الفطرة المشتركة بين
ما يذكر ليصح الجمع انتهى فعلى الاول زكوة الابدان ولعل وجه التسمية

سبب لتوابعه وبقائه او حزين لاوساخ النفس ذكره الهيتي في الاسلام ولعل
وجه التسمية انه سبب لزيادة الايمان او حزين لاوساخ المعاصي او انه من لوازم
الفطرة ويمكن ان يكون ماخوذا من فطر الصوم ووجه التسمية ظاهر ومن
ثم وجبت على من اسلم قبل الهلال اي اسقط الوجوب بخلاف من اسلم بعد
حيث يسقط عنه فان لها تعلقا بالاسلام وربطا خاصا وهذا وجه اخر
للتسمية او هو الوجه الثاني مع انه لو اسلم الآن قلت يرد هنا ما ذكرت
سابقا من الاشكال في وجوب قضاء الصلوة على الكافر ويمكن الا يرتي الكافر قبل
الهلال غير مكلف بالفطرة اذ لم يدخل وقت الوجوب وبعد الهلال حاله مردد
بين امرين احدهما الاسلام ومع يسقط عنه والاخر الكفر ومع لا يصح منه ثم
يمكن ان يرد هنا انه في حال الكفر مكلف بالفطرة فانه وان كان غير مقدور
الا انه هو السبب في ذلك اذ لو اسلم قبل الهلال يصح منه فهو بتركه الاسلام قبل
الهلال ترك الواجب عن عمد ويمكن منع هذا الجواب في وجوب القضاء
ايضا فتامل جدا والاعتبار بالشروط سواء كان شرط الوجوب على نفسه
او شرط الوجوب على من يعوله ولذا اتفق في المثال هذا غاية لوجوب
الصاع يعني انه متعلق بقوله فعليه في اول المسئلة وقد دها صاع ولو لم ينو
للا اي لو كان مباشرا لاخراج بنفسه ولو كان المباشر وكيله ولم ينو فيحتمل
ان يكون الحكم كذلك ويحتمل ضمان الوكيل الا ان يكون وكيلا في اعطاء المال
ولا يكون وكيلا في اعطائه على نحو يبرئ ذمة المالك ووكيل الخاص النغ

قوله

المقوم

المقوم من كلمة غير متوجه الا القيد يعني دفعها الى وكيله العام بغير نية وليس المراد
في العبارة يعني دفعها الى غير المستحق ووكيله ولو كان من ينفع اليه غير الامام فنائبه
حتى يرد انه لو كان القابض غير الامام ونائبه ثم موقع لحجز الاطعام وثانيته
وتوجيهم الضمير راجع الى القرابة والجار واهل الفضل والمراد بترجيحهم في ساير
المراتب زيادتهم في الاعطاء كيفا وكما فيكون حاصل العبارة ان المستحب تخصيص الذين
كوردين لم يبلغ الزكوة المتعدد وترجيحهم لو بلغ عددهم او ان المستحب التخصيص
ثم الترجيح ويحتمل رجوع الضمير الى الفضل والمراد من ساير المراتب العلم الادمغ
العبارة ما ذكرنا ويكون حكم القرابة والجيران مفهوما من فحوى الكلام ويحتمل
ارجاع الضمير الى اهل الفضل ويكون المراد بساير المراتب القرابة والجيران و
غيرهم ويكون المعنى انه ان المستحب تخصيص القرابة ومن يقرب منه كما يستحب
ترجيح اهل الفضل من القرابة وغيرها والكل غير ان الفضل الاول كما الخمس قوله
ومن الغنيمة الخ مرتع بدخول الغزاة وما صولحوا عليه في الغنيمة مع ظهور دخو
لها في التعريف المذكور دفعا لتوهم ان المراد من الغنيمة ما اخذه العسكر منهم
بقهر وحين القتال لا ما يعطون بالرضا وان كان فيما عن قهر لان الاول
لا يعني انه ظاهر ان الغنيمة ما يقسم بعد الخمس على العسكر فلا كان الاول مخصوصا
بالامام والثاني ما لا اخذ على انه لا يخرج اسم الغنيمة او المراد ان الاول
لما كان للامام لم يصح ادخاله في الغنيمة المذكورة هنا فان المتبادر من الحكم
بكون الخمس للامام ان لا يكون الباقي له وايضا يجيء ان الخمس يقسم ستة

اقسام وهذا لا يستقيم والثاني ان الاول لا اخذ بدون لزوم اخراج الخمس ليصح ادخاله
في الغنيمة المذكورة هنا فان قلت قد ذكروا ولان الثاني فيه الخمس فكيف يصح حمل الكلام
على انه لا اخذ من دون اخراج خمس بل الصواب حمله على انه مخصوص بالاخذ بعد
اخراج الخمس فانه مذهب لبعض الاصحاب قلت المراد ان في الخمس باعتبار كونه
من المكاسب وفي المنع هنا الخمس باعتبار كونه غنيمة فيصح اخراجه متفرع
على قوله لكنه لا يدخل في اسم الغنيمة الا وكان الكل يجب ملكا ان يصح مما يغلظ
الاستقلاع بخلاف مثل التجارة مطلقا من داخل الدار يعني يكون المال الجنى داخل
الدار فلو كان في الساحل او في وجه الدار لم يكن غوصا واعلم انه يمكن ان يعتبر دخل
الجنى في الدار فلو اخرج شيء من الجواهر بدون ان يغوص من الخارج في الدار لا يكون
غوصا ويكون ملحقا بالمكاسب والتفصيل حسن فيجعل ما يخرج من
الدار مثل السمك داخلا في الغوص وما يؤخذ من ظاهر الدار داخلا في المكاسب
المذكورة فيها منصوب وعاملها المذكورة بتضمين معنى الحصر
الا المكاسب وان شمل الغنيمة والغوص وغيرهما الا انه بقرينة المقابلة
يفهم ان المراد منها ما عداه جعل قسيما لها وغرضه دفع ما يتوهم من ان المكاسب
شامل للانواع المذكورة سابقا ولا اختصاص ان العموم غير صحيح لاختصاص
المكاسب بشرط غير شرائط الاقسام واختصاصها بشرط ليس في المكاسب كما
بيان المراد ولا المقابلة على المراد نقل عن شيخنا البهائي طاب ثراه في المنتقى
حاشية ههنا قيد الشهرة غير الكل بغيرية الانواع الستة المذكورة في المتن

لان المعدن والغوص مثلا مع ان اتحادهما في المكاسب غير متقدم
هنا التقدم ذكرهما لا اختصاص المكاسب باحكام لا يجري فيهما لعدم اعتبار النصاب مثلا
فلهذا احضرها بغير الكاسب التي هي غير الانواع المذكورة والمال الموهوب في
الصدقة من جملة المكاسب وهما غير الانواع الستة المذكورة مع ان المشهور انه
لا خمس فيهما فلا بد من تخصيصها لاخراجهما عن المكاسب بان يجعلوه فيما الانواع الستة
المشهورة فقوله فيهما اما منصوب على الحال او مجرور بالبدلية من غير الانواع فقد بر
ولا يذهب عليك ان في كلامه اشعارا بان عبارة كثير من الاصحاب في هذا المقام
غير خالية من القصور في البيان وغيره حيث جعلوا اسناد سائر الانواع التي يجب فيها
الخمس جميع المكاسب مع ان المراد بعضها والله اعلم انتهى وفي الشهرة واضح وهو ما ذكر
ناه ولكنه اعلم بما قال واما قوله فلا بد من تخصيصها ان كان المراد انه لا بد في عبارة
الكتاب من تخصيص اخرى ما هو ظاهر كلامه عليه ان القسم بل يوجب الخمس في
الجميع وغيرها على ما يجيء وان كان المراد انه لا بد من التخصيص في عبارة من لم يقل بوجوب
الخمس فيهما ان القول بعدم وجوب الخمس فيهما دليل على التخصيص لو وقع الكلام
في العبارة على عمومها وليس في امثال هذا ما حاجة الى التوجيه وهو بناء على ان المال في
المكاسب ما يكتسب الانسان ويكون الكسب دخيلا في حصوله كان شمول النماء وما عطف
عليه خفيا بناء على ان المراد ما يكسب سواء كان مستقلا بالكسب ابتداء ومتفرعا على كسبه
ولو علم صاحبه سواء عرف المال او لم يعرف وجب تخليصه منه فان كان المال مختلطا
والصاحب معلوما بالخصوص وجب دفع المال اليه ولو كان الصاحب معلوما في

في جلد قوم محصورين وجب التخلية بينهم وبين المال ولا منافاة بين زيادة الخمس على ما ظهر
في كتاب الدعوى ويحتمل ان يجب التخلص عليه من حق الجميع ولو بالصلح فقول الشارح ره ولو
بالصلح فقول يحتمل كونه اشارة الى صورة عدم تميز المال ويمكن اشارة الى عدم تميز اربابه
بالمحصور ولو كان الصاحب معلوما والمال مجهولا وجب التخلص ولو بالصلح فان ابا
ولم يرض بالصلح احتمل القول بوجوب دفع ما يتيقن ويظن كونه في المال اذ الاصل
عدم وجوب الزايد واحتمل وجوب دفع ما يتيقن او يظن به البراءة واحتمل ما
ذكره في التذكرة من وجوب دفع خمس المال لم يعلم زيادة المال او نقصانه عن
الخمس وان علم الزيادة او النقصان دفع ما يغلب على ظنه ولا يخفى ما في قوله
ان لم يعلم زيادته حيث لم يذكر النقصان   خمسه اي يلزم الخمس لاصحاب الخمس
والزايد على الخمس يتصدق به   وهو احوط لقاله المراد به الاحتياط يقتضي
دفع الجميع الى الاصناف الثلثة من الهاشميين لان هذه الصدقة لا تحرم عليهم قطعا
فلا يخفى ان الحكم بكون الاحوط حطرا انما يستقيم على القول بجواز دفع حصة
الامام عم في زمن الغيبة الى الشركاء على الاقوال الآخر فكانه لا سبيل الى الاخذ
بالاحتياط الا في نصف الخمس لكن الشارح لما كان قائلا بجواز دفع حصته الى
الاصناف الثلثة جعله احوط   فيما احترز به عما وجد ما تحت الارض
بحيث علم انه كان على وجه الارض ثم صار تحت التراب فانه لقطة واعلم انه وان
كان فايدة التقييد ظاهرة على ما ذكرنا لكن يلزم من ذلك ان لا يحكم بكونه
كنزا حتى يعرف انه كون المقصد الادخار فلو جوز كونه فوق الارض ولا ثم سبب

سقوطها

١٠٤

سقوط الدابة عليه او بغير ذلك صار تحت الارض لا يحكم بكونه كنزا او الحكم بكونه كذلك مشكل
مملوكة بالحيوة وصفا للدابة او بالنصب وصفا للسمكة والدابة والسمكة كانت
او غيرهما ان كانت مملوكة بالحيازة فالموجود في بطنها الموجود في بطن الدابة لكن اولا
يحتاج الى تعريف البايع الخ ولو كانت مملوكة بالشراء وغيرها من الاسباب الناقلة
للملك يحتاج الى تعريف المالك السابق البايع فان عرفه والا عرف المالك قبله وهكذا
فان عرفه احد والا فان كان عليه اثر الاسلام فلقطة والا فكنز ولا يخفى انه يشكل الفرق
بين الدابة المملوكة بالحيازة والارض المملوكة بالاحياء اذ كما لا يقصد الحائز ما في
بطن الدابة لا يقصد المحيي الكنز ولكان يد البايع ثابتة على ما في الارض تبعا ثابتة
على ما في جوف الدابة   لان صحيح البزنطي عن الرضا عم متن الرواية قال سألته
عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس   في غيره اي
غير الكتاب يخرج في البيان   مع ان الرواية هي صحيحة ابن ابي نصر قال سألت ابا الحسن
عما اخرج من المعدن من قليل وكثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون
في مثله الزكوة عشرين دينارا ويمكن ان يكون الاكتفاء به على سبيل المثال وكذا
فهم المصنف ويمكن كون المراد في الرواية الاولى عشرين دينارا بقرينة هذه الرواية
الا ان حمل الرواية الاولى على التخصيص بنصاب الذهب وحمل الثانية على المثال
ما لا يمكن الجمع بينهما   ويعتبر النصاب بعد ها اي الفرق بين هذه العبارة وما
تقدم من قوله ويعتبر النصاب في الكنز اما بان الاول ... وهذا ... الاخراج
ويكون معنى الاطلاق انه سواء اعتبر النصاب عشرين دينارا او ما بان الاول

قد يقال انما كان الدابة مملوكة بالحيازة ... وجه فرق بينهما بحصر ... اعتبار القصد ... ان يكون ملكا للواجد

حكم المؤن التي قبل الحصول وهذا بيان للمؤن مطلقا ولو كان بعد الحصول كنقله من
المعدن الى البلد وكلا الوجهين لا يخرج عن حد ستر حيث يصح بيعها يعني بتلك الآثار
المفرق كبناء او نحوه وغير ذلك ويحتمل وجوبا عن الاخذ لا عنه بتة بطلوع عن
ان البينة ليست بنيابة من الذمي بل هي الى البينة واجبة ابتداء على الاخذ يعني الامام
ونائبه الخاص والعام وفي الدروس وجوب البينة عليها عند الاخذ والدفع
في الموثق لسنتين قال في المدارك بعد نقل سند الرواية والنقل عن الشهرة ارحكم
بتوثيق الرواية يعني المخلف وهو غير جيد لان مالا ودونا من السندي
الحمراء بئته العسكري فالعمل بها متعين لكنها خالية عن ذكر معرفة الخمس من هذه المذكورات
يعني ان كلما كان فيه الخمس شرط من الاقسام المقابلة لها كالسابق الذي لم يجب فيه الخمس الا شيئا
شرطه يكون داخلا في الكتابة ويجب فيه الخمس بشرط زيادته على المؤنة على ما سيجيء
تفصيله سواء كان الشرط فقد النصاب او غيره مثل ان يكون الكنز عليه نقش الاسلام
ويكون لقطة وتملكها بعد التعريف ومثل اشتغال الشرائط في الحلال المختلط بالحرام و
بيتين استثنا الارض الذمي اذا حصل وجوب الخمس فيها مشروطا بشرط مثل الاعداد للتزويج
فان الخمس لا يجب في مكاسب الذمي والا وجه الح قال في المسالك لو حصلت الى
ستطاعة الحج من فضلات في احوال متعددة وجب الخمس فيما سبق على عام الاستطاعة
وكانت مؤنة الحج في ذلك العام من جملة مؤنة السنة لا يجب خمس الحج الى آخره
مما لا خمس في اصله مثل الميراث وغيره على المشهور مثلا لو ورث غنما ونتجت لم
الخمس في النتاج والمراد من الاولاد الاجل الامة المستبدة من النكاح واضح واما

قال الوجيه لا بعد ان يكون من [illegible]
[illegible] التقوى [illegible]
[illegible]

ويكون عدم [illegible] والنصب [illegible]
[illegible] الا ان [illegible] ما كان [illegible]
والنصب [illegible] الغصب [illegible]

ثمنها

ثمنها ومهر الزوجة فان لم يقيد بها بالادباع بل جعلنا هما عامين في تمام حقوقهم
فواضح واما اذا جعلناهما لا هو ظاهر عبارة الشهرة فينبغي التقييد بغير عام
حصول الربح او بالزوائد على حاله ويجعل تمام المهر والثمن من الربح مع كون
المؤنة من وعتد عليه وعلى ما لا خمس فيه حتى يكون غير المؤن المستثناة ولذا القول
في المسكن والتكاد ان فتوى من الادباع سبيل المثالة قال في شرح الشرايع بعد ان فسر
المساكن بالتحقق في الارض المختصة وفسرت الغنم بما يشتهر من المساكن بما لا يحتاج
فيه الخمس لا للمالك فقد ذكر المائدتين سبيل المثال ويحتمل ان يكون المراد ان تخليل
ثمن السرية ومهر الزوجة محفض بحسن الربح قال في المدارك وفسرها اي
المناكح بعضهم بثمن السراري ومهر الزوجة من الربح وربما ظهر من عبارة العقد
استثنا دون ذلك من جميع ما يجب فيه الخمس فلا يكون مختصا بمؤنة الادباح واعلم انه
قال في شرح الشرايع بعد تفسير المناكح بالاماء المستبدة وربما فسرت بالزوجات
والسراري التي يشتريها من كسبه وقال وهذا التفسير راجع الى المؤنة المستثناة
وقد تقدم الكلام فيها وانه مشروط بحصول الشراء والتزويج في عام الربح ولكن
ذلك لا يقال بحالة الذي نحن فيه ما قلنا يمكن ان يكون المراد من الثمن من المهر ما
يكون داخلا في المؤن ويكون غرضه نقل تفسير القوم وان لم يكن مرضيا عنده
ولا يخفى عليك ما في عبارة شرح الشرايع لانه خبر من الاشكال عن ان
استعمال اهل اللغة الهاشمي يعني المنسوب الى هاشم بالاب عن وجه ربما ادرج
منه هذا المعنى بخصوصه فيكون هذا المعنى بخصوصه معنى حقيقيا فاذا استعمل في

غيره يكون مجازا او مشتركا والمجاز خير من الاشتراك قال في المدارك ايح الاقربون بالا
الانتساب انما يعتد في حقيقتها الا من جهة الاب فلا يتحقق تسمية الا من نسب
الا يتيم بالاب الخ ولان هذا وجه عدم الحاق الاشتراك المعنوي لكن يرد عليه
منع هذا الدعوى وانما المسلم استعماله في المنسوب بالاب وايضا لو كان هذا المعنى
متبادرا خصوصا على ما نقلنا عن المدارك لكان الاستعمال في غيره مجازا البتة
ولم يحتج الى التمسك بان المجاز خير من الاشتراك اذ مع الاشتراك لا يتبادر احد
المعاني بخصوصه فلا يمكن ان يدعي انه لا يتحقق تعبير الا ممن انتسب اليه بالاب و
قد يشتهر اللفظ في بعض افراد معناه بحيث يسبق اليه الذهن من دون ان
يصير حقيقة فيه بخصوصه فح يمكن ان يكون التميمي مثلا في المنسوب الى تميم بالاب او
بالام ويكون مشتهرا في المنسوب اليه بالاب ويكون هذه الشهرة موجبة لتبادر
هذا المعنى وانه لا يتحقق الا فيه فظهر ان احتمال الاشتراك المعنوي باق لم يرتفع
فتدبر   وفيه نظر بين اما في الاول فلمنع اقتضاء العرفية المماثلة في الحكم
مع انه لا مماثلة بينهما في اكثر الاحوال وعلى تقدير تسليمه يمكن ان يقال في الزكوة
لا يعتبر الفقر في قسم الفقراء كالعاملين والمؤلفة بل الغارمين وفي سبيل الله
وفي ابن السبيل يعتبر الفقر في بلد التسليم فليكن هنا كذلك واما في الثاني فلوجود
الملازمة وان كان الحكم به مشهورا وايضا لا يظهر من كلامهم ان المراد با
لتسمية على قدر حاجتهم ان لا يعطيهم ما يزيد على فقرهم فح لو كان نزاع الا ان تكون
السنة لا يعطيهم ما يتوسعون به في المعاش ما لم يبلغ حد السرف   وهو يقتضي

اى كونه

اى كونه فيهما يقتضي المغايرة والمغايرة تدل على عدم اعتباره فيهم ولو سلم عدم
اى عدم دلالة التقريب على المدعى نظرا الى ان المغايرة لا يقتضي المباينة اى انفكاك
كل منهما عن الاخر فهذه عدم المخصص ينتج ما فيه نتيجة الدليل الاول ويرد عليه ان الاية دلت على عدم
اعتبار الفقر من اجل العطف ودلالة التعطف كونه فيهما الا ان الماخوذ فيه دلالة العطف
على مغايرة ما في الصدق بين المعطوف والمعطوف عليه ثم استعمال المغايرة لا يدل
على صدق كل منهما بدون الاخر بل يحتمل ان يكون من قبيل عطف الخاص على العام وثانيا
الدليل الثاني محصله ان لفظ اليتامى عام فيبقى على عمومه الا ان يقوم المخصص ويمكن ان يقال
بان المراد من المغايرة التباين ويكون حاصل الدليل الاول ان العطف دل على فيهما
دال على كون اليتيم الواقع في الاية مباينا في الصدق للمساكين بان يكون المراد باليتامى
ما عدا المساكين او يكون المراد بالمساكين ما عدا اليتامى وعلى التقديرين لا يلزم ان يكون
اليتيم المسكين خارجا عن مورد الخمس بل هو اما داخل في الاول او في الثاني ثم يستقر
وورود المنع عليه بانه لا اى العطف والمغايرة لا دلالة في العطف الا على المباينة
فحينئذ يحتاج الى الدليل الثاني وتقريره كما سبق والحق الاول لان الحمل على العبارة
من اجل تاييد الضميرية كما ان الحمل على المجاز لا ان شاء عطف الخاص على العام
وكذا حمل الخاص فيهما العام خلاف الظاهر فلا ذا عدلنا المستدل عن دليله ولم يجب
بان المتبادر من المغايرة المغيرة ان لم يكن التباين فلا اقل من العموم من وجه
ولعل هذا الايراد وارد على الحل الثاني ايضا فتدبر   مع وجوده تنبيه على جواز
اعطاء الزكوة للمستضعف مع عدم وجود المؤمن وفي شرح الشرايع حمل الاجود

ومغايرة الدليل [illegible] على الدليل الثاني [illegible] العام
[illegible] الدليل الثاني [illegible] الى
[illegible] بعد

والفرق بين الدليلين ان اول الدليل الاول يدعي الاستدلال بعد [illegible]
العطف كيف اقتضى عدم العطف بل [illegible]
ثم الا ما المغايرة [illegible] ذكره [illegible]
وانه في الحمل الثاني [illegible]
العطف على المباينة [illegible]
ثم استقل او استدل على الظاهر [illegible]

القول مع عدم وجود الموضوع الى حصوله وفيها نظر اما في الاول فلامر واما في الثاني
فلا اصالة الحق احتمال انه ليس ملكا لاحد وعنه سمي نفلا اي لاجل ان هذه
زيادة لهم من قبل سمي نفلا فان النفل في اللغة بمعنى الزيادة وليس المراد من هذا الا
تسمية الانفال نفلا وهو ظ من القصب ونحوه في الصحاح الاجمة من القصب ونقل
في المدارك عن القاموس ان الاجمة الشجر الكثير الملتف فكان الاشهر جمع بين النقيض
حيث قال القصب ونحوه وفي اراضي المختصة به دون ما عن ابن ادريس حيث قال
المراد برؤوس الجبال بطون الاودية ما كان في ملكه والارض المختصة به وقيل
مطلقا كغيره القول الاول اختصاص ميراث من لا وارث له بفقراء بلد الميت والقول
الثاني صرف ميراث من لا وارث له الى الفقراء مطلقا اعم من ان يكون الفقير
من بلد الميت او غيره والقول الثالث اختصاص ميراث من لا وارث له بالشيعة مطلقا
سواء كانوا فقراء ام لا مستمسكا بالانفال اما الارض المختصة به لا يخفى ان الظ
اما ان يكون الارض مختصة بغير الامام او مختصة به ع او في الارض المفتوحة
عنوة فعلى ما ذكره يكون المعدن الذي في ارض مختصة به ع والمعدن الواقع في
ارض غيره مختصة بمالك الارض فلم يبق الا المعدن الواقع في الارض المفتوحة عنوة
بعد اشتراك الناس فيه سيما حين كان ظاهر الاكثر ان يكون مصرفه مصرف الخراج
قال في الدروس في كتاب المشتركات وبعض علمائنا يخص المعادن بالامام ع
سواء كانت ظاهرة او باطنة فيتوقف الاصابة منها على اذنه مع حضوره ع
وقيل باختصاصه في الارض المملوكة والاول يوافق فتواه بان موات الارض

للامام فانه يلزم من ملكها ملك ما فيها والمتاخرون على ان المعادن للناس
شرع سواء للصادق الا باذن واما الطعن في ان الموات للامام واما الاعتراض به وتخصيص
المعادن بالخروج عن ملكه والكل ضعيف ولا يخفى منافاة ما نقلنا لما ذكره المص
والشهرة ظاهرا وتمام القول موكول الى ما سيجيء ان شاء الله تعالى
معه قيد لكل واحد من النظر والاستمتاع والتحقيق والضمير راجع الى حصول
المنى والحكم في نسخة الساقط اتصال العبادة الا كان بحيث يمنى كلا
فلا خفاء في حكمه والا فكون الحكم فيه قطعيا محل تامل واما تعقب البقاء على الجنابة
فالمخالف فيه الصدوق حيث جوز البقاء وابن ابي عقيل حيث اوجب القضاء
فقط فكانه لم يعتد بخلافهما وكذا في الاكل والشرب حيث عمم بالعناد وغيره مع
ان في غير العناد خلافا وكذا في الوطي حيث عمم وصرح بوجود الخلاف فكان
المراد ان الحكم في اصل الاكل والشرب والوطي قطعي وان كان التفاصيل مختلفا
فيها وليس مطلق الكفارة بل لا بد من التبييت وعدمه ما من كونها بالنهار ولهذا قيل
ويرد عليه ان التبييت ليس جزءا للعبادة على ما تقدم من الشهرة وكونه شرطا
لكل عبادة امر معلوم فلا محذور في عدم ذكره اذ يكون المراد الكف بالتبييت على
ما سيجيء ان المراد بالكف ارادة العزم على الضد ولعل التبييت سوى الارادة فيكون
اصل التبييت منكورة واما شرائطها كالقربة وغيرها فيعلم مما تقدم واما التقييد
بالنهار فقد ذكر الشهرة انه ليس في التبييت عليه فيمكن الاكتفاء به والظ ان مراده
انه ليس في الحكم بوجوب القضاء امر زائد خارج عن التبييت ظاهرا لا خفاء في ان

وجوب القضاء بانما هو مع عدم الاتيان بالمامور به فلو كان الصوم مثله مطلق
الكف عن الامور المذكورة لم يجب القضاء مع عدم الاخلال بها اصلا لان الكف عن هذه
الاشياء مع الكف عنها بحيث   واما دخله فلا يخفى ان المشهور بين الاصوليين
ان الكف امر وجودي ولذلك فسر النهي من تحاشى عن تعلق الطلب بالعدم بالكف
عدميا بانه طلب الكف وغير ذلك فلا ورود لهذا الوجه اصلا ولا حاجة الى
التاويل بخصوص صاحب طريقة العدد فان حاصل ايراده منع تعلق التكليف بالعدم
فالذي يقول بهذا القول يجعل الكف وجوديا وظاهر كلامه هنا وصريحه في شرح
الشرايع وكلام غيره انهم حملوا الكف على معناه اللغوي اي ترك الشيء ولولا
عبارته في شرح الشرايع امكن حمل كلامه على معنى اخر وهو ان تعريف الصوم
بالكف يبعد معه جعله من قبيل النهي لا من قبيل الامر على ما هو المتعارف من تعريف
الامر بانه طلب فعل غير الكف والنهي بانه طلب الكف فلا يمكن جعل الصوم من قبيل
النهي فان المطلوب بالنهي سواء كان الترك او الكف لا خلاف ولا اختصار في ان العصيان
انما يتحقق بفعل المنهي عنه فلو اراد المكلف فعل المنهي عنه ولم يتيسر له لم يكن عاصيا
من اجل النهي وهذا الكلام وان كان مبطلا لجعل المطلوب الكف لا بد للقائل به من
الالتزام به فلو كان الصوم من قبيل النهي لزم عدم العصيان لو ترك المفطرات
وان لم يكن عن قصد الترك وهو باطل وتطبيق الكلام على هذا المعنى ممكن الا ان الظاهر
ان مراده ما ذكرنا اولا والامر سهل لكن يبقى الكلام في ان متعلق التكليف في الصوم
ماذا فان جوزنا تعلق الطلب بالترك فلا اختصار في ان المطلوب هو الترك المقترن

بالنية

بالنية ويمكن ان يدفع هذا القول بان معنى تعلق الطلب بالترك قد يكون المقصود عدم حصول
الفعل من اجل انه مطلوب الامر من غير ملاحظة ان العدم امر له حصول في الواقع وقد يكون
تعلق الطلب بالترك من حيث انه امر له حصول في نفس الامر مغاير للافعال الوجودية
فعلى الاول يكون من قبيل المناهي مثل لا تزن فان المطلوب عدم حصول الزنا من اجل انه
الامر هو الزنا وليس المطلوب تحصيل عدم الزنا وعلى الثاني يكون من قبيل الاوامر مثل الصوم و
الاحرام ولذا لا يكون عاصيا لو وقع هذا الترك بغير اختياره نظير لو فعل الصلاة ساهيا او
جبرا نعم لو اراد طريقة من يابى عن تعلق التكليف بالعدم فالامر مشكل فان متعلق الطلب
في الصوم مثلا لو كان هو الكف على نحو سياق الترك فيحصل مع حصوله ويتحقق بانتفائه
لم يكن جعله من الاوامر ولو اراد حينئذ الى العزم والتوطين لم يكن الصوم غير النية وهو مع
بطلانه مخالف لكلامهم حيث يعتبرون النية فيه ويصح القول به وجدا يابى عنه الطبع
السليم مشكل ولعل منشاه فساد القول بعدم امكان تعلق التكليف بالترك وتمام الكلام
سيجيء في بحث الاصول ليس هنا موضع ذكره   دفعة واحدة مقابل الدفعة التعاقب
بان يغسل نصف راسه مثلا اولا ثم يجري في نصف الاخر لا التدريج كذا افيد
ويمكن ان يكون المراد حصول غسل الراس دفعة واحدة سواء كان تحصيله دفعة او تد
ريجا فيكون مقابلا للتعاقب والحاصل ان غسل الراس ظاهر في تحصيل الغسل في مقابل
غسل الراس دفعة عرفية التعاقب وعرفية تدريجا ويمكن ان يكون المراد بيان ما
يتحقق به كون الراس معه دفعة فيكون مقابلا للتعاقب فان حمل الكلام على الاول
وجب التزام المسامحة بانه لم يلتفت الى الحصول التدريجي وان حمل على الثاني فلا حاجة

[illegible]

وظاهر القائلين الثلاثة في شبهة الثنية اي القائل بوجوب القضاء مطلقا كالعلامة والقائل
بالتفصيل كالشيخ والفاضلين فانهم حيث حكموا بوجوب القضاء لم يذكروا الكفارة فظاهر
كلامهم عدمها واما حيث حكموا بعدم القضاء فيلزم القول بعدم الكفارة بطريق الاولى
مطلقا اي سواء كان مستصحب الليل او مستصحب النهار بقرينة التفصيل الذي يذكره
الشارح والفرق بين القسمين في وجوب الكفارة وسواء كان للظلمة الموهمة او مع
ظن دخول الليل بما ذكرنا بقرينة نقل القولين في المسئلة   واما وجوب الكفارة على
القول المحكي فاوضح فان القول المحكي هو القول بالتفصيل على ما سيذكره الشارح الا علما
ذكره وهو انه لو افطر للظلمة الموهمة وجب القضاء ولو ظن لم يفطر والمصنف انما نقل
فتواه وهو انه لو ظن لم يفطر وطرحه الشارح ان وجوب الكفارة على هذا القول وفي اي
في الشق الاول الذي حكموا بوجوب القضاء فانه ان حمل الوهم على ظاهره فظاهر وجوب
الكفارة وان اول باول مراتب الظن او بالظن الشرعي فيجب تبين وجوب الكفارة على القول
في القسم الثاني ولو كان ظنه غالبا او للامارة شرعية بانه مع امكان المراعاة وتحصيل العلم
يحرم عليه التناول على ما بينه سابقا يكون الحكم في الظن الضعيف والامارة غير شرعية اوضح
وليس غرضه في الشق الذي نقله المصنف يكون الحكم اوضح وهذا واضح   وعبارة المصنف
هنا جيدة حيث حكم بوجوب القضاء مع عدم المراعاة الممكنة مطلقا ولولا اطلاق
عدم الكفارة لكان المناسب الحكم بوجوب الكفارة في مستصحب النهار   اشارة
الا ان المراد لاجل بيان الاشارة الى القوم ذكروا انه لو افطر للظلمة الموهمة وجب
القضاء ولو ظن لم يفطر والمصنف اعاد الوهم في الشق الثاني فصار حاصل الكلام

انه لو

انه لو افطر للوهم مع الظن فلا قضاء فعلم ان المراد من الوهم معنى يجتمع مع الظن فلا يمكن
حمله على الشك او الطرف المرجوح ولا يمكن حمله على معنى الغلط والادراك مطلقا والا لزم
القول بوجوب الكفارة في الشق الاول فيجب حمله على معنى الظن فانه احد معانيه فيتجه
سؤال الفرق   مطلقا اي مع امكان المراعاة وعدمه مع كون المخبر حجة شرعية
وعدمه   لاستناده الى الاصل على انه لا يعلم من قوله خاصة من عدم وجوب الكفارة
لكن يرد عليه انه يفهم من هذا الكلام انه لا منافاة بين جواز الاكل ووجوب القضاء
وقد صرح بهذا في شرح الشرائع فيرد على قوله في المسئلة السابقة فيبني عدم القضاء
ايضا ان كان ممن يسوغ تقليده ان المعدل الى جواز التقليد لا يدل الا على جواز الاكل ووجه
ظهوره انه لا منافاة بين جواز الاكل ووجوب القضاء ويرد مثل ما ذكرنا على قوله وربما
فرق الى قوله فان مستند الفرق ليس سوى كون القول حجة شرعية وحجية القول لا تقتضي
وجوب الافطار بل مجرد جوازه والعقل في حاصل بحكم الاستناد الى الاصل الا ان يقال
الاصل عدم وجوب القضاء مع الرخصة في الافطار وفي هذه المسئلة قد خرج عن
الاصل بحكم الروايات الدالة على وجوب القضاء بخلاف المسئلة السابقة والروايات
لم تدل على وجوب القضاء مع كون المخبر عادلين فلهذا امكن الفرق تامل   لكن
يفهم منه انه لا يمكن مع عدم الاعتبار ان يكون الصوم تبعض ذا حال الاعتبار او النظر
مع الاعتبار ويكون الجواز الا عند الاعتبار ليس بانقص من الاستمرار فلا يجب فيه الكفارة
لكن يجب بالنظر مع الاعتبار والقصد ويفهم منه وجوب الكفارة بدون القصد
ايضا   ويمكن الفرق الا ان يعلم انه قد اختلف في ان عبادة الصبي هل هي شرعية [illegible]

بمعنى انها مستقلة لامر الشارع ام تمرينية بمعنى ان امر الشارع انما توجه الى الولي
بامره ولم يتوجه الى الصبي ام لا بالذات فلا بواسطة امر الولي بامره و فرع على
هذا الخلاف وصف فعله بالصحة والفساد والثمرة من كلا منهما في فايدة للخلاف
هو ان المستحق للثواب هل هو الصبي او الولي فلا يخفى ان هذا امر اخروي و
ليس من وظيفة الفقيه البحث عنه ويمكن ابداء الفايدة في مثل ما لو نذر
لمن صام اليوم صوما شرعيا او وقف عليه وقد توجد فايدة اخرى
في بعض عباداته مثلا في الوضوء لو توضأ الصبي ثم بلغ فلو قلنا ان وضوءه
شرعي كفاه عن صلوته بعده ولم يجب عليه وضوء آخر ولو قلنا بانه تمريني
وجب عليه الوضوء ثانيا واعلم ان ههنا فايدة اخرى شاملة لكل الصبي
وهي ان عباداته لو كانت شرعية كانت فردا من العبادة التي امر بها او ندب
اليها حقيقة ولو كانت تمرينية لم يكن اطلاق تلك العبادة الا مجازا مثلا
صلوة الصبي على الاول صلوة حقيقة فيشملها كل نص ورد بان الصلوة
مشروط بكذا او يبطل بكذا وعلى الثاني يكون اطلاق الصلوة عليها مجازا
فيحتاج الى الزام الصبي بما خرج عن حقيقة الصلوة من الشروط وتوابعها
فيات الى دليل آخر هذا ولنرجع الى الكتاب فنقول ذكر الشهيد ره انه يمكن ان
يقال الحكم بالصحة لا يستلزم الحكم بالشرعية فان الصحة من احكام الوضع واورد
عليه الداماد بان الصحة بمعنى موافقة الامر ليس من احكام الوضع بل هو حكم
عقلي على ما بين في الاصول ويرد عليه ما قيل من ان هذا الكلام ليس ناقضا

لعرفت

لعرفت الشهيد ره بل هو ابداء دليل آخر لمدعاه فان غرضه ليس سوى ان الاتصاف بالصحة
لا يستلزم الاتصاف بالشرعية واستدل عليه بان الصحة من احكام الوضع ولما يكن الحكم
من الحكم الوضعي بل كان عقليا صرفا كان اول على عدم الملازمة بين الصحة والشرعية
وظني انه يرد على الشهيد ان الصحة في العبادات معتبرة بموافقة الامر او سقوط القضا
وفي المعاملات ترتب الاثر وههنا ظاهر ان مراده بالصحة موافقة الامر وظاهر
ان مراده من قوله موافقة الامر موافقة امر الشارع فالاتصاف بالصحة بهذا المعنى مستلزم
لتعلق امر من الشارع بالفعل سواء جعلت الصحة من احكام الوضع او عقليا صرفا
وقد عرفت ان المراد بكونها شرعية ليس سوى كونها متعلقة لامر الشارع فعلى هذا
الاتصاف بالصحة لا يتجه الفرق بانها من احكام الوضع ولا ينفع القول بانها عقلية ولعلك
بعد امعان النظر في هذا ظهر لك ان الصحة بعد الفرض حكم وضعي لا عقلي نعم يمكن ان يقال
لعل اتصافها بالصحة من حيث تعلق الامر بها للامر بها وان لم يتعلق بها امر ويكون معنى
قولهم الصحة موافقة الامر ما يشمل هذه الموافقة ايضا ومع ذلك لا شك في اتصافها بالصحة
وينبغي الكلام في كون هذا الاتصاف ونظرها الى الاتصاف بالشرعية والاول اجود
ثم قال ره في ذوي الحيان في تحصيل لا محاشي والزاد بالاغسال المشروطة في صحة الصوم
الاغسال الثلاثة ففيه تشريط وصحة صوم يوم غسل الليلة المستقبلة لسبق تمامه
وقد تقدم وهل يشترط في اليوم الحاضر غسل الليلة الماضية وجهان والحق انها وقت
غسل الجنب ليلا احق من غسل الحائض بالنسبة الى الصوم فلان اخرها الى الفجر
بطل الصوم هنا وان لم يبطل لم يكن جزءا انتهى ثم نقل الخلاف في وجوب تقديم

غسل الفجر للصوم وهو من المعرفة القطع بوجوب التقديم اذ لو فرض هذا الظهر الى قوله
لان غسل العشاء يغني الى قوله نعم الطاف الاحتمال الاخير و قوله نعم الا ظهر الاحتمال
الثانى و تبيان الاول ظاهر واما الثانى فمتفق على القول بوجوب تقديم غسل الفجر
انه لا تدخل غسل العشائين و نحو الصوم وعلى القول بعدم الوجوب الواجب عليها غسل
قبل الفجر سواء كان غسل العشائين او غسل الفجر فلا تدخل غسل العشائين بجنس
الصوم فعلى قوله ويدخل فى غسل الصبح لو اجتمعا اما معناه انه يلزم دخوله فى غسل
الصبح فيكون اشارة الى اختيار الاحتمال الاول ومعناه انه يمكن فيكون دخوله
اشارة الى اختيار الاحتمال الثانى وهذا لكن كلامه فى شرح الشرايع حيث قال نعم هو
شرط بالنسبة الى الصوم المستقبل فان لم تغتسل فى محله فلا بد من الغسل قبل الفجر كالجنب
السابق ان لم يجب عليها غسل اخر للفجر ولا تداخل نحو يدل على وجه صحيح يكون
غسل العشائين مجزيا ومحدد خيله فى الصوم ويلزم حمل كلامه فى الكتاب عليه بان يكون
المراد نفى القول الثانى الا فى صورة التداخل اما فى صورة عدم التداخل فيكون لا صوما
وان كان النذر فيه قيد لعوز المقيد بالشرط يجب التقييد بالبعض وان كان لا ينتفى
فى خال الشرط والغرض دفع توهم الاكتفاء بالقرينة الحالية وان كان المنفى اولى
يعنى ان صيانة الصحيح للنية والخلف فى الواجب والمندوب حقيقة فانما فرع بالتكليف
لكن بناء الواجب من حيث انه يترتب عليه ويثيبه الندب من حيث كونه فعلا
حسنا مع عدم العقاب على الترك وشباهته بالندب اكثر فان الطلوع لا
يعلم الا بعينه انه مع عدم العلم بالطلوع لا يكون فصيلة نيته اما هو عزم وكذا لو علق على

على الطلوع فانه بمنزلة ان يقصد انه يصلى الان كان الوقت داخلا لا قبله اى قبل تحقق
انعقاد النية على نحو المقارنة والنية بدون المقارنة بالعزم اشبه منه بالنية
فالقائل بالاول نظر الى انه لا بد من احاطة النية بكل جزء من اجزاء الفعل ولا يتصور الا
تكون النية قبل الوقت والقائل الثانى نظر الى ان المقارنة ضرورية والواقع قبل
الوقت لا لمقارنة جزء من اجزاء الفعل بل هو بالعزم اشبه فيجب ان يكون بعد دخول
الوقت وكلاهما منتفيان فان المقارنة الاتفاقية جزئية واما الا انه يجب المقارنة مع
العلم بها اولا ان المقارنة الان تحصيلها متعذر الا يكون القصد للقادر ما هو دابه
وحمل الكلام على ان المراد بعد لا قبله انه لا يجب ان يكون قبله حتى لا يكون ما فى الدروس
منافيا لما هنا بعيد فانه فى الدروس صرح بوجوب كون نيته ليلا او نهارا للناس كلهم يجب
ايقاعها ليلا هذا كره وحكم فى وقوفه بوجوب النية مقارنة لما بعد الزوال فلنا
فاة بين حكمه فى الصوم وبين حكمه فى الحج متحققة الا ان تقول بعد هذا فليكن هذا
لا مؤيد الحمل اللفظ لا انا نشاء الاحتياط الى اعلان القول المنقول عن العلامة
على ما نقله الشهيد وغيره كفاية النية الواحدة لا وجوبها فالكل من هذا النقل انهم يجوزون
النية الواحدة والنيات المتعددة واما غيرهم فيوجبون تعدد النية فظهر ان المجوز
للتفريق يكون الاحوط عنده التفريق اذ يكون ممتثلا على القولين معا منهم من لا
يجوز التفريق لا يتصور الاحتياط عنده الا بالجمع بين النية الواحدة والتفريق واما
المجوز للتفريق والجمع فلا يراد عليه لو جعل التفريق اولى واحوط اما على تقدير عدم
ظهور القائل بتحتم النية الواحدة فظاهر لما ذكرنا واما على تقدير وجود القائل بلزوم

بلزوم النية الواحدة فلانه يمكن ان يكون دليل من قال بلزوم النية استعقه نظر الجود
من دليل القايل بلزوم التفريق ويكون دليل لزوم التفريق في نظره قويا وان لان لا يخير
عنده اقوى فح لا خفا في ان التفريق يكون عنده اولى واحوط وان لم يكن جامعا بين
المذاهب واعلم ان المعتبر في الوضوء عدم تفريق النية مستدلا بانه عبادة واحدة
متصلة فلا يفرد بعضها عن بعض وبالقطع بان صاحب الشرع لم يفعله ولا يخفى
عليك عدم جريان الدليلين في الصوم فالظاهر انه يجيز بعض العبادات كالحج بلا جمع
والتفريق ولا يجيز الوضوء منه يؤيده مطلقا قال في شرح الشرايع الاصح ثبوته
بشاهدين عدلين مطلقا فان لم يحكم بها حاكم بل ولو ردت شهادتهما لعدم علمه بحالهما
فانه يثبت الهلال عند من يطلع على عدالتهما فقد يعد فلا يشترط حكم الحاكم وخوه مع
[illegible] بالشياع او سمع الشاهد كانه يكتفي به الاطلاق المذكور اولا ويمكن ان يراد بالا
[illegible] ق الاطلاق اعم من ان يفيد حينيها الظن المتاخم للعلم لا بقرينة التقييد في
الشياع ويمكن ان يراد اعم من كونهما من البلد وغيره واعم من ان يكون صحوا او غيما
الا انه لا يقابل الاطلاق ولان المناسب ذكره في الشياع ايضا فضعيهما التلفيق
اقوى هذا اذا لم يكن الشهر السابق فان اراد تعين ولا الاقتباس فالظاهر المذكور قبل
الزوال طرف منه قبل الظهر الصحيح قبل داجع الى الاخير وكذا في قوله بعده والمراد
بقوله فمن حين النية انه يصدق عليه حين نية القدوم ويحقق قدومه فان كان
حين النية قبل الزوال دخل في عموم قدم قبل الزوال فحضر وجوب الصوم وان
كان حين النية بعد الزوال لم يجب عليه صوم ذلك اليوم وليس الغيران في حين

وان ربح والملك ان لم يتصل اولا بنية النقد مع ان المتقدمين
على القابل به الاكتفاء بنية واحدة لشهره بكمل عبادة
واحدة لا مع [illegible] وغيره من ان العبادة الواحدة [illegible]
على النية عدم جواز التفريق على اجزاء الصوم [illegible]
[illegible]
[illegible]

في الشهر الحج بصير التحرز انه لو نوى الاقامة بعد الزوال يكون صومهما من حين النية فانه
صوم من اليوم الذي بعد اليوم المذكور وان كان دون نيته بدخوله قبل الزوال فانه
بعيد واليضا تحقق الاقامة برويته الجبال وفيما لو نوى الاقامة قبل الزوال ليس كلها بل انما
هو لو نوى الاقامة قبل الزوال وربما جمع بينهما الى قال في شرح الشرايع بعد ذكر الا
شكال واجيب بحمل ما هنا على الناسي ليلا بعد الانتباه او على ما عدا اليوم الاول مع تقييد
النسيان بعد فوات محل الغسل جمعا بين النصوص ثم اعلم انه يمكن الجمع بين الخبرين
بوجه ثم نظر الاول لما افاده في المعتبر وهو ان القوم حكموا ان الجنب اذا نام مع القدرة
على الغسل ثم انتبه ثم نام وجب عليه القضا سواء ذكر الاحتلام بعد ذكره الاول وفيه
وان كان المتوسط السابق مؤثرا في ايجاب القضا فقد حصل هنا تكرار النوم مع ذكر
الجنابة اولا فيكون القضا لازما كان هناك لا ذنبا حضوصا وقد وردت الرواية
الصحيحة الصريحة المشهورة بذلك الى امر ما افاده وحاصل تخصيص الخبر الدال على وجوب
قضا الشهر بما عدا اليوم الاول وابقاء الخبر الدال على عدم وجوب القضا على حاله فا
لمجنب في اعم بالجنابة ونام عامدا عازما ثم انتبه ولم يغتسل وجب عليه القضا سواء نسي
الغسل على ما دل عليه هذا الخبر او نام ثانيا عازما او ترك عمدا ما لو نسي الجنابة ثم نام
فلم ينتبه الى الصبح او نام عامدا عازما ثم انتبه ونسي الغسل فلم يتم الا الصبح لم يلزمه القضا
فالقضا متفرع على النوم الثاني بشرط ان يكون قبل النوم الاول عالما بالجنابة والوجه
الثاني تخصيص هذا الى الخبر الدال على وجوب القضا بما عدا اليوم الاول واما في اليوم
الاول فان كان النسيان بعد فوات محل الغسل كان نسي ثم ذكر ولم يبق الى الصبح زمان

يتم الغسل فلا قضاء فان كان الاكثر قبل لزوم القضاء الوجه الثالث فحمل هذا الخبر على
النسيان وحمل الخبر الدال على عدم القضاء على النوم عامدا عازما واعتبار الفرق بان
العازم لما كان في حكم الغسل صنف حكمه واعلم انه لا تنافي بين الخبرين في غير النوم
الاول وكذا لا تناقض بينهما في صورة النسيان بعد النومة الاولى اذ الخبر الدال
على سقوط القضاء لا يدل الا على النوم الاول في النومة الاولى فالذي فيه التعارض
هو ما علم بالجنابة ثم نسي الغسل ونام الى الصبح اول نوم وبقي ناسيا الى الصبح فهذا الخبر
على وجوب القضاء ويشكل بانه لو علم بالجنابة ونام عازما ولم ينتبه لم يجب عليه الغسل
فكيف وجبها فات الوجه الثالث للجمع لا افادة الشهرة وفي هذا الشرح المحصل وجه
الضعيف بالفرق بين النوم عازما والنسيان بانه لا يبعد ان يكون النسيان مخالفا
في الحكم للنوم عازما وما ذكره من صنف حكمه بالعزم تقريب للحكم الى الفهم فلا يرد عليه ان
الناسي ايضا كان قبل النسيان عازما فاي فرق بين نية العزم بالنوم او بالنسيان
لكن يرد ان بعض النصوص الدالة على سقوط القضاء دالة بظاهرها على كونه عازما بل
الظاهر شموله للناسي ايضا واما الوجه الاول الذي نقلنا عن المحقق ففيه ان ذكر باب
التخصيص بان القضاء انما يلزم الناسي لو نام ثانيا ويرد عليه انه لو نام بعد العلم بالجنابة
ثم انتبه ولم يتذكر الجنابة وبقي ناسيا الى الصباح من غير عزم يلزم على هذا ان لا يجب عليه
القضاء مع شمول الخبر وجوب القضاء عليه وعدم المعارض اذ الخبر الدال على سقوط القضاء
لا يشمل هذا الفرد على ما عرفت ولعله لاجل هذا الايراد قال في شرح الشرائع وجب
حمل ما هنا على الناسي ليلا بعد الانتباه فلم يخرج من وجوب القضاء الا ان النسيان

قبل النوم الاول مع بعد واما الوجه الثاني الذي نقلناه من شرح الشرائع فان قيل انه يجب
عليه قضاء اليوم ويجب عليه قضاء البواقي وهو المنقول في هذا الشرح والايراد عليه انه
من جملة العروض ان لو نام ناسيا ثم انتبه ثم نام ولم يتذكر فالقول بعدم وجوب القضاء
فيه تخصيص للنص من غير مخصص اذ النص الدال على عدم وجوب القضاء غير شامل
فيفرق بين اليوم والجميع فان كان النسيان يوما لم يوجب القضاء وان كان
ازيد وجب قضاء الجميع لاشتراك الكل في الموجب للقضاء فان الموجب ليس سوى
فساد العبادة بالنسيان للغسل وهو موجود في الصورتين والجميع ليس عبادة
واحدة حتى يمكن تطرق الفساد اليها في صورة الجميع وعدم تطرق الفساد اليها في صورة
نسيان اليوم ويكون مثل الصلاة حيث قد لا يجب قضاؤه وحالا القضاء جزئها
مع فساد اجزائها كنسيان بعض الفاتحة او قرائتها غلطا سهوا بل هنا الجميع
مؤلف من عدة ايام لكل واحد عبادة على حدة فالصوم في اليوم الاول مع بقاء
النسيان الى الليل الذي لم يعتبر فيها الفساد في النسيان بعد ذلك لا يؤثر في فساده
كما مر في الاستحاضة ان الغسل لليلة الاتية لا مدخل له في صحة اليوم الماضي نعم يمكن
ان يفرق لعل الفارق بين اليوم والجميع بفرق بين نسيان لا يتذكر فيه الا بعد ايام
وبين نسيان يتذكر فيه في الغد فان الاول يدل على عدم مبالاته بالعبادة
دون الثاني فتدبر فان قلت يرد مثل هذا الاشكال على الجمع المذكور سابقا
بين الخبرين ما عدا اليوم الاول قلت لا فان في ذلك الحمل لا يبقى لوجوب قضاء اليوم
مرة وعدم مرة اخرى بل يبقى ان النسيان مبطل للصوم في اليوم الثاني غير مبطل

في اليوم الاول وان كان لا نعلم وجهه واما الاولوية المفهومة من قوله ان لم يكن اولى
فلعل وجهه اسهلية قضاء اليوم فان القضاء معارض لليوم الاول والاصح قرب
تمكنه من التدارك فهو اولى بالعقوبة من الجميع. فيه الضمير عايد الى الوتان المذكور
سابقا وضمير عليه عايد الى المكلف والضمير في معا عايد الى الا المكلفة ويكون بيانا
لحاصل المعنى. و في تعدي الحكم الى آخر اعلم ان هنا مسئلتين في المريض الاولى ان يكون
المريض مستمرا الى رمضان آخر والحكم فيه عدم القضاء والفدية كما ذكره الثانية ان يبرأ
المريض ويبرئ فيما بين الرمضانين والحكم فيه عند المصنف انه لو تهاون فدى وقضى
ولعله بتهاون فقضى لا غير وعند الشارح رة الحكم فيها انه لو امكنه القضاء ولم يقض
وجب القضاء والفدية سواء عزم عليه ام لا ومفهوم كلام سر رة انه لو لم يمكنه القضاء
لزم القضاء دون الفدية ونظير المسئلة الاولى في السفر ان يكون مسافرا في شهر
رمضان ويستمر سفره الى رمضان آخر ونظير المسئلة الثانية ان ينقطع السفر
ويقيم بينهما فانه يجري المسئلة الاولى في السفر مثل الاولى وجوب الكفارة
بنفسه مع القضاء الى الان التأخير لعذر بان يكون استمرار سفره عن عذر شرعي و
وجوب القضاء ظاهر لان استمرار السفر عذر وحاصله ان الاخير في
تعدي الحكم الاخير الى السفر المستمر بل حكمه موافق للمسافر هنا و المسئلة الثانية
في السفر ردا اصلا في الجملة الاتية من وجوب الفدية والقضاء على من قدر
عليه ولم يفعل سواء كان مسافرا اولا او مريضا فيكون حكم كلا المسئلتين مبنيا
على ما بيّنوا واما على راي المصنف فلم يتعرض الشارح رة لبيانه اذ ليس في كلام المصنف

مايدل

مايدل على مختاره وفي الدروس نقل في مسئلة السفر قولين احدهما الالحاق
بالمريض في وجوب الفدية على القادر وسقوط القضاء عن العاجز والثاني الالحاق
به في وجوب الفدية على القادر دون سقوط القضاء عن العاجز ولم يرجح شيئا
فان قلت حكم في المريض بانه لو برء ولم يتهاون فقضى لا غير فيدل على ان المسافر لو
اقام ولم يتهاون لم يلزم الفدية والا لكان الحكم في المسافر اشد من المريض قلت الشرح رة
يدل على انه لا ضير في كون حكم المسافر اشد الا ترى ان المريض لو استمر مرضه لم يلزم القضاء
بخلاف المسافر على ما ذكره وعلى راي المصنف ايضا فانه رة في الدروس بعد ان
افتى بسقوط القضاء مع استمرار المرض ولزوم القضاء والفدية مع القدرة
ذكر مسئلة السفر ولم يرجح على ما نقلنا فلو لزم الا لا يكون حكم المسافر اشد لزمه
الحكم بسقوط القضاء مع كون السفر ضروريا مستمرا   من المقام والقضاء
اي تمكنه من المقام بعد السفر لاجل القضاء ولو لم يتمكن من المقام او تمكن منه
ولم يتمكن من القضاء لعروض مرض مثلا لم يجب عليه الاولى القضاء   لجواز كونه
الى آخره هذا ايراد على القايل بوجوب القضاء عن المسافر مطلقا معللا بتمكنه
من الاداء وحاصل الايراد ان هذه العلة غير جارية في السفر الضروري كا
الواجب شرعا او اللازم بسبب ضروري او بناء و مع عدم القول بالتفصيل
والفرق بين تمكنه من الاداء وبين عدم تمكنه منه فلا يرد ان ما ذكره لا
ينفع قول القايل مطلقا اذ كلامه في السفر الغير الواجب تمام   والاولى في
المرأة اولى بناء على انتفاء النص الصريح ويرد وجود النص الصريح بلزوم

قضاء ما فاتها في السفر لو ماتت في شهر رمضان   وفي العبد اقوى لشمول
النص الدال على ان ما فات الرجل يلزم الولي للعبد   ولا يسقط الحق
في كلام اشعار بانه لو لم يوص وتبرع متبرع بالقضاء لا يلزم التصدق وكذا
لو اوصى ولم يتمكن من العمل بالوصية يلزم التصدق   وان كان ما ذكره في
الاولى بتبديل بالاقوى فان الاية والنص وجوب القضاء على المسافر والحاق
الصوم بالصلاة قياس وما ذكرنا ظهر انه لا حاجة في مسئلة العلم بالبتك
بان النبي معتمد للعبادة   وانما ذكره هنا اي ذكر مسئلة العجز وذي
العطاش ولم يذكره في الشيخين   ثم لو قام غيرها مقامها اي مقام
المستاجرة وفي شرح الشرايع ذكر انه لو قام غيرها مقام الام فلا يخفى ان الغرض
اما رعاية مصلحة الولد او مصلحة المرضعة ففي الاول لو قام غير الام وغير المستاجرة
مقامهما سواء رضيت بها او طلبت الزايد بحصول مصلحة الولد
والاجرة في مال الطفل او على الاب فلا نظر بالتقييد بما لو لم يطلب القايمة
مقامها ازيد مما اخذها وجه وان كان الغرض مصلحة المرضعة فمع طلب
القايمة مثل ما اخذت او انقص لا مصلحة لها في ترك العوض والصوم الا
ان يقال المراد ان بعد وقوع صيغة الاجارة لزوم الا دفع على المستاجرة
وحق فما على الولد لعلة لبنها لو قامت غيرها مقامها متبرعة عليها
او اخذه منها مثل ما اخذت او اقل مما اخذت لم يجز لها الافطار اما
لو طلبت ازيد مما اخذت لم يجب عليها الاغترام وجاز لها الافطار

ولك

ولك في الام اذا اعطى الاب الاجرة مخير في حكم المستاجرة هنا كما اذا كان يرجع التخيير
في قوله مثلها المرضعة التي يلزمها الفدية كما صرح به في شرح الشرايع ويمكن في هذا
الكتاب ارجاع الضمير الى الفدية ويكون المراد ان القايم مقام المرضعة ان اخذت
مثل الفدية او انقص منع الافطار اذ على تقدير الافطار يفوت عنها الصوم
وتلزم فدية الفدية ومع الصوم لا تلزم اكثر من الفدية بعد ذلك الصوم بخلاف
ما لو طلبت اكثر من الفدية فلا يلزم عليها زيادة الغرم وهذا التوجيه احسن من
التوجيه الاول وبالجملة لم يظهر لي مقصوده   وان كان الاصل متتابعا بني
الا النذر اي يكون اصله النذر وشرط فيه التتابع   وهو قول اقوى اي عدم
وجوب متابعة قضاء النذر وان كان اصله متتابعا   وان كان الاقوى تحريا
فان قلت كيف جعل القطر في الحقنة المسوغ الالحاق بالمرأة مع المساواة في العلة
ولم يلحق بها الجسد والجلوس في الماء وبل الثوب مع كونه اقوى قلت هذا اشعار
بان العلة ليست التبريد فانه يمكن ان يكون العلة دخول الماء من المسامات
الى داخل البدن وبل الثوب على الجسد يحصل دخول الماء على ما يتفطن به من
الم العضو بسببه بخلاف صب الماء والجلوس فيه   بل ينبغي ان يعم الحكم ويمكن ان يكون
بالصاد المهملة وتشديد الميم بمعنى بصير بسمعه وبصره بسبب صوته لا بطاعة الله
فيها يرفع الصيام عن الجوارح ويمكن ان يكون بالضاد المعجمة مع تشديد الميم
اي يجعل الجوارح منضما الى نفسه ويجذبه هذا الوجه كلمة الباء والاستثناء
ويمكن ان يكون بالصاد المهملة والميم الساكن فعلا مضارعا من الصوم مجردا

لم يثبت بحجة ان اما على تقدير من يحرم بانه واما بان يكون تلميحا الى لفظ الصفر
فليصم سحر ولعل هذا الوجه اظهر   من غير حذف بيان لقوله جار على ظاهره
بمعنى انه جار على الظاهر من حيث الحذف وان لم يكن جاريا عليه من حيث الاضافة
اذ يلزم اضافة الموصوف الى الصفة بخلاف الوجه الاول ويمكن ان يقال المراد بالبيض
ما ورد في الخبر من ان الايام التي صامها ادم على نبينا وعليه السلام فيكون اضافة ايام
الى البيض بملابسة انها نابية عنها او واقعة في ضمن بقية الشهر لا من اضافة الموصوف
الى الصفة ويؤيد هذا تنكير ايام وتعريف البيض وعلى هذا فالكلام جار على الظاهر
ليس فيه خلاف اصلا   وهو سابع عشر رجب الا ان المسمى ببعثة
المشهور وفيه خلاف للكليني فانه قال انه اليوم الخامس عشر وقد نقل ان الشهيد رحمه الله
في حواشي القواعد   بدون الاذن مطلقا سواء نهى ام لا بنية في غير الزوجة والمملوك
استضعافا للمستند الشرعية وما خذ التحريم اما من جهة السند فان الرواية غير مجبورة
ولا معتبرة السند واما من حيث المتن فلان التعليل بكون الضيف جاهلا يشعر
بالكراهة كذا واليك الرواية هكذا هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان
لا تصوم تطوعا الا باذنه وامره ومن صلاح العبد وطاعته ان لا يصوم تطوعا
الا باذن مولاه وامره ومن بر الولد ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما
والا كان الضيف جاهلا الى اخرها فقال الشهيد ره الا ان فيها ولان العبد فاسقا
عاصيا والضيف فاسدا فلا يخفى عدم اختصاص بصورة النهي بل هو على بالرواية

١٠٦

لزم القول بترتب هذه الصفات مع عدم الاذن سواء حصل النهي ام لا فكان الشهيد
جعله دليلا اولا على قول المعتبر لعدم الظفر بدليل اخر ثم اشار الى ضعفه وحكم بالكراهة
وحينئذ اشكال وهو ان الكراهة في الصوم ان حمل على معناها المتعارف لزم اجتماع
الثواب والكراهة وان حمل على معنى قلة الثواب فهذه العلة ان كانت بالنسبة الى
عدم الصوم لزم ترتب الثواب على فعل امر وتركه معا وان كان بالنسبة الى الصوم فيلزم
اخر كان بعيدا عن مفهوم الرواية وغيرها ومن مفهوم الفتاوى والجواب على الطريقة
المشهورة انه لا بعد في كون فعل امر وتركه مستلزمين للثواب كان يقول الشارع
ان فعلت الفعل الفلاني اجرتك وان لم تفعل لاجل كذا كان اجرك ازيد فهنا ثلثة
امور احدها الصوم والثاني تركه لاجل طاعة الاب وتعاينه الى تمام الغير عدم الصوم
الا باذنه والثالث ترك الصوم لا للقصد المذكور وهذا الثالث لا اجر فيه والثاني اعظم
اجرا من الاول وكشف حقيقة الحال يستدعي كلاما غير مناسب للمقام وعلى ما ذكرنا
فقس حال الصوم المندوب في السفر فهو المشهور والجمع بين المراد المطلق يقتضي ان مراد المطلق
والمقيد واحد الا ان المقيد صرح بالمراد والمطلق لما كان الكلام على الظهور وان
المطلق لفظ الجنس ود لا ابناء على المراد فاكتفى بها عن القيد   عندنا القول ان
يقول مع المشهور ومثل ما سبق فان المقيد ره قائل بالكراهة مع الصحيح ان لم
يصم قبله   قبل الغروب بل ذكروا انه لو صح حصول اليقين فيها من العامة حيث
يكتفون في الغروب باستتار القرص ويحكمون بشهادة غير العدل بثبوت العيد
ولا يعتدون مع قول الشيعة في اول رمضان وليس المقصود حصول اليقين في الثلثة فطلق

كتاب الاعتكاف

الاعتكاف لك ويمكن حمل المتن على هذا البحث ليفي براعاة التغليب في لفظ الكف
فلا يتجه في صحة الارادة ما اعتبر مطابقة العقل لوجه القربين لا الصحة او يعود
على ما تقدم من ان نية الفعل المستغرق للوقت محلها بعد دخول الوقت لا قبله
فلا خفاء في جريان هذا الاحتمال في الفعل الا ان الاين فعدم ذكره هنا لما
لما تقدم من ان نية الصوم محلها قبل الفجر فيها خلاف وهو المعتد في الاعتكاف
فلكن نيته لك اوكلنا او بعده عطفه على قبل طلوع الفجر وقبل الغروب معا اطلق
مطلقا اي سواء لعذر او لا مع بعض مطلقا الاطلاق في مقابلة تقييد الشيخ
بكونه للمؤمن فعلى ما اخترنا يبقى ان الماكن الخروج عند ناعجها واما الشيخ
في الطول فذكره على سبيل الاحتياط فلو تعارض الشيخ في الطول طريق قصير وعدمه
في طريق طويل يرجح الاطول فان تكاثر غير معقول والحرم القطعي بخلاف في ادواو
منه لولا ان القصير اطول ما اطول فان الطويل لو لم يكن لم ثلاث كان مرجوحا فالطريق
الاول لولا ان مشتملا على الطول ولا ان ارتكاب الطول التجاه فلا احتياط مشترك بين
الطريقين فالقصير مختص بعدم زيادة الخروج المحرم واعلم ان على طريقة القوم
يشكل ترجيح الطويل مع عدم اشتماله على الطول واشكل منه ترجيح على القصير بقلة
الطول منه في الاول فان الطريقان وان اشتركا في ارتكاب الخروج واختصاص
القصير بارتكاب حصول الطول الا ان زيادة الخروج في الطويل معادة بطول القصير
والترجيح مشكل واما في الثاني فلا اشتراكهما في الخروج والطول وانفراد الطويل بزيادة
الخروج والقصير بزيادة الطول فكيف يرجح بزيادة الطول على زيادة الخروج مع

اشتراكهما

اشتراكهما في الحرمة والقرار زيادة الخروج بكونه منافيا لحقيقة الاعتكاف الذي هو اللبث
في المسجد بخلاف الطول فانه على تقدير الحرمة شرط من شروطه فتدبر والفرقان اه يعني
الخ هذا مخالف لضابط النذر ان ضابطه ان يكون هيئة شرعية فاذا لم يكن الاعتكاف
خمسة ايام بهيئة مشروعة فكيف يصير بالنذر مستقلا وفعلا واحدا فان كان في نفس
فعلا واحدا يكون قبل النذر كذلك ايضا نعم لو قام دليل اخر على انعقاد نذر كذلك وجب
العمل به ويكون ذلك الدليل في الحكم ان الخمسة بعد النذر يكون فعلا واحدا وهيئة
مشروعة بدون النذر ويكون منفصلا او هيئة غير مشروعة والحاصل ان الخروج عن
ضابط النذر فقد وقع في بعض الموارد فلا بعد في القول بالخروج لو قام عليه دليل
اما بدونه فلا يمكن القول به بمجرد ابداء الفرق فالفرق المذكور في الشرح نكتة و
سر بعد قيام الدليل وهو في ما يفسد الصوم اعلم انه لا خلاف في ان الاعتكاف
يفسد بما يفسد الصوم اما الخلاف في الكفارة فذهب المرتضى والمفيد الى وجوبها
بكل ما يفطر في الاعتكاف الواجب ونقل عن العلامة انه قال لا اعرف به الحال لهما وذهب الشيخ
والمتاخرون الى انه يجب الكفارة في واجب الاعتكاف بالجماع دون سائر المفطرات ثم انه
اختار هذا القول وحمل عبارة الكتاب عليه بحمل قوله وتجب بالجماع بيانا للقول المتقدم
ويكفي في الباعث له على هذا الحمل ان ظاهر المتن اختيار مذهب السيد وضعف
هذا القول على ما عرفت وموافقة الدروس وايضا يلزم على هذا المذهب القول بوجوب
الكفارة بتعين في النهار بكل ما يفسد الصوم اذا كان في رمضان احدهما لرمضان وهو
ظاهر والاخرى للاعتكاف فلما ذكر المصنف بعد اطلاق وجوب الكفارة في الاعتكاف انه

وبحث الجماع في تمام الاربعة ما حاذرة عليه فهي هذا الحل ضعف وان افسد الثالث
مطلقا اي سواء كان الاعتكاف واجبا ام لا بناء على وجوب ثالث الاعتكاف فلا ينافي
هذا الاطلاق تقييد وجوب الكفارة بالوطي ولو كان افساده بباقي مفسدات
الصوم الغير في افساده داخل الى الاعتكاف في شهر رمضان المذكور سابقا ومع لا
شك في انه لو افسد الاعتكاف بمفسد الصوم يلزمه كفارة الصوم وهو ظاهر
غير انه بناء الكلام على القول بعدم وجوب الكفارة الاعتكاف في غير الجماع فلا يلزمه
كفارة ازيد من كفارة الصوم الا ان يكون الاعتكاف معينا بنذر وشبهه فيجب كفارة
سببه ولا شيء ليلا وذلك ظاهر لا شك ان المعتكف يفطر ليلا فلا ثمرة في افساد ذكره
مع انه لا يتوهم كون مفسدات الصوم مفسدة الاعتكاف ليلا انما يلزم مع مسائل الجماع
المذكور فيها حكم النهار والليل وان يكون المراد مثل ما لو اكل المعتكف طيبا في الليل اذ
يتوهم انه افساد بمفطر الصوم ليلا ثم على هذا القول الظاهر انه لو فعل غير ذلك من المحرمات
كالطيب والمماراة لم يجب الكفارة وهل يبطل الاعتكاف به اختار الشارح بطلانه
بالخروج ومفسدات الصوم نهارا دون سائر المحرمات ومع لا يخفى انه لو فعل
الطيب ونحوه في واجب النذر وشبهه لم يجب كفارة سببه اذ لم يبطل الاعتكاف فلم
يقع حنث بخلاف الخروج وظاهر انه في ثالث المندوب يلزمه الاثم لو خرج والقضا
على المشهور دون الكفارة وكذا لو افسده بباقي مفسدات الصوم غير الجماع هذا
حاصل كلامه في هذا المقام قد تم كتاب الحج قوله في استقراره اي لا في الاثم و
الاتيان بالحج بل لو ترك السير مع الرفقة الاولى ظانا منه تيسر السير مع الرفقة

كتاب الحج

الثانية ثم لم يكن ما ظنه فلا يخفى ان الحكم بتحقق الاستقرار مخصص بالوصول بعدم الرفقة
التي لم يسر معهم مانع يمنعهم عن الوصول فلو عرض للرفقة الاولى مانع فلم يدركوا الحج
ظهر عدم الاستقرار ولم يخصص الشارح الكلام على ما سيأتي ان شاء الله تعالى بما
يناسبه في قيد الراحلة او لها والزاد ايضا والمناسب قوة وضعفا بالنسبة
الى الراحلة … مثلا انه لو امكنه ركوب الابل لكنه حصل له الوهم بكونه ضعيفا و
احتاج الى المحمل يتوقف عليه وبالنسبة الى الزاد مثلا انه لو كان قويا يأكل خبز الشعير
ولو كان ضعيفا … بالاكل واحتاج الى اللحم مثلا توقف الوجوب عليه والذي
صرح به الشارح في المسالك ان المعتبر في الزاد ما يناسبه بحسب حاله من … وضعفها
وفي الراحلة ما يناسبه قوة وضعفا وقوله فيما يفتقر الى قطع المسافة تعلقه با
الراحلة واضح واما تعلقه بالزاد فبان يقال اذ لم يفتقر الى قطع المسافة وكان معها
بمكة فلو زاد يتزود به بعد عود الحج يتزود به مع الحج فلا يتوقف على حصول الزاد وذكر
في شرح الشرائع في شرح قول مصنفه وهما معتبران فيمن يفتقر الى قطع المسافة
ما حاصله ان قوله فيمن يفتقر احتراز عن مكة وما قاربها فان الراحلة غير
شرط ثم ذكر بعد كلام واما الزاد فيعتبر في الجميع فمن لم يجده لم يلزمه الحج وقوله في
حول البلد متعلق بالراحلة وقوله والسؤال يمكن تعلقه بهما معا لا انه
تعليل الشقين معا اما الاول فبالنظر الى انه … ان المحرم لنفسه فكيف يحج
احرام اخر واما الثاني فلتوهم ان المحل يصير محجا عوضا عنها فرفع التوهمين
الاول يجعل الماحجين لا نفسه نائبا عنها وقوله لانا بالعطف معمول جعله

نفسه مقدمة   وحمله اي امره بالطواف وكفر به فهل كان بعنوان مشي الطفل
وهنا امر دخيل بالبيت الا على الطواف فترك الشوق الطواف والحق بالعمرة الحج
للمتمتع على الخلاف مثل الثاني اذا منعه الاب عن السفر او اذا كان السفر مشتملا
على خطر وضرر ونحو ذلك بان السفر مقتضر المندوب فعلى تقدير كونه حراما لا
يستلزم حرمة الحج الا ان يبقى مراده انه لو منعه الاب من السفر مطلقا لا يجوز
له السفر للحج الا ان يبقى ان الخروج الى عرفة سفر فاذا كان ممنوعا من السفر لا يجوز
له الحج وبالجملة فالكلام لا يخلو عن شيء   فلا اجزاء من جهة دفع لتوهم ان التقدم لو اراد
انه لو زال المانع قبل الموقف فقضا جزاء كما ذكر المصنف فهل كان مرادهم باشتراط البالغ الا
ستطاعة سابقا فلا حقا التقييد او انه لم يطلقوا الحكم فاجاب بان المراد الاجزاء من
هذه الجهة يعني انه لا مانع من الاجزاء من جهة كونه غير بالغ اولا مثلا وليس الحج
انه يجزي عن غيره اشتراط الحج فظيره في الصلاة لو صلى قبل البلوغ ثم بلغ لا
يجزي قليلا انه لا يعيد ان فقد باقي الشرائط   فيجب عليه الحج ثانيا
قلت قد يتوهم انه لو بذل له ثمن الزاد والراحلة لم يجب القبول اتفاقا ايضا
خالف الاسلام في موضع الوفاق فلم يتمم هنا على موضع الوفاق الى هنا الا
في الفتوى قلت الظاهر انه لان الدليل الدال على الوجوب بالبذل شمول البذل الثمن
غير ظاهر وشمول الخبر العين ظاهر فلذا اقتصر في الاول على موضع الوفاق ولم يلتفت
الى ان في المحقق الخلاف   ومن الشافعي بان الاكتساب غير واجب في الحج الفرق بين
البذل والخبر فان مناط الوجوب في الخبر الثاني كونه مستطيعا لا جل ملك الزاد

والراحلة

والراحلة وكان الالاف موقوفا على القبول اذ هو اكتساب واما في البذل فان مناط
الوجوب ايقاع البذل فاذا وقع البذل وجب الحج سواء قبل او لم يقبل فلا دخل للمكلف
في الكسب بما يجب الحج فان قلت قد ذكر في الحج انه لو وهب له عين الزاد والراحلة يشترط
في الحج وجوب القبول فقد اوجب الاكتساب على المكلف قلت هنا الثاني مناط الوجوب جهة
الواجب حيث كان داخلا في البذل على ما اشرنا اليه فلا دخل للقبول في الوجوب بل يعني
ايجاب الهبة او يجب الحج سواء قبل او لم يقبل   وهو تم الحج الصواب في الجواب الا
ستطاعة يحتمل ان يكون بان الفعل بنفسه من شرائط وجوب مباشرة الحج لا الاستنابة
فهو هنا تم عدم تحقق الاستطاعة لكن ينبغي تعديها وجوب المباشرة لا الاستنابة
بل الاستنابة واجبة بالنص وسيصرح الشارح بما ذكرنا في صفحته في قوله وهو تم
اما راجع الى فقد الشرط فيكون في الجواب تسامح لا على ما يأتي او راجع الى كون الا
ستطاعة شرطا في الاستنابة المفهوم من قوله شرط الحج هو الاستطاعة   والا ويجب
قولا واحدا لا يخفى على هذا لا يمكن التمسك بالرواية السابقة الا مع بيان ان الحج
الذي امر به لم يكن الحج مستقرا عليه   صناعة او حرفة الفرق بين الصناعة
والحرفة ان الصناعة هي الملكة الحاصلة من التمرن على العمل كالكتابة والخياطة و
الحرفة ما يكتسب به ما لا يفتقر الى ذلك كالاحتطاب والاحتشاش كذا في المدارك
من انها الا وجه جريان اليمين فان الضابط في اليمين ان يكون متعلقه
ما لو اقر به نفع للمقر واما وجه عدم اليمين فقد قيل انه كونها امورا يجالها
وفيه انه لا يجري في صورة دعوى الزوج للمزوف عليها فان الظاهر ان الزوج

بما العرف بالحال وايضا كونها العرف وجه لتقدم قوله الا الا استعاط اليمين ابو ما يسيجى
نظايره بل الظاهر ان وجه ان شمول اليمين لكل دعوى غير معلوم مثلا لو ادعى احد
ان له عليه رد السلام والكفر والاقوى ان ظاهر الكلام الا الجمع بين الادلة بحمل النهى
الى ترجيح الحسن حتما ثابتا باعتبار رفع ترجيح المشى وعدم ضعفه عن الدعاء والعبادة
و ذكو بمعنى ما عتبار خلاف فعلك والاظهر في الجمع الا ان المشى افضل الا ان يكون ا
لركوب لغرض شرعي مثل بيان الجواز والحيثية في نظر العدو وعدم كسر قلب من لا
يقدر على المشى ولعل هذا مراد الشارح في احرام الحج ام العمرة متعلق بقوله
محرما بمعنى سواء مات محرما في احرام الحج ام العمرة او مات محلا كما لو مات بين
الاحرامين وقبل الحج قبل ما لو كان محرما في فرض وصول الميقات فان فرض الموت
قبل الميقات سيجئ حكمه في المتن فيه هذا الفرض يحج من الميقات ان كان مستقرا
سواء تلبس بالاحرام ام لا وسواء قلنا بوجوب الاستيجار من البلد على ما اختاره
المصنف او قلنا بوجوب الاستيجار من الميقات على ما هو مختار الشارح وسيأتي
وجه هذا ان شاء الله تعالى ووجوب سلوكها الحج ابعين من دليل القائلين
بوجوب استيجار الحج من البلد وحاصل الدليل ان قطع الطريق كان واجبا على
المكلف لكونه مقدمة الواجب وكذا الآن يجب عليه نفقة الطريق فمع الموت لا يسقط
النفقة واعلم هذا الدليل صريح في ان القائل بوجوب الحج من البلد يريد به الحج
من بلد الموت وقد صرح ابن ادريس به فلو كان بلد الموت الميقات او ما جاوز
الميقات وجب من الميقات قولا واحدا وهذا ما اشرنا اليه اذ الممكن

معقودة

معقودة لا بخلاف ما لو كانت معقودة بالذات ومقدمة ايضا كالطهارة للصلاة
فانها يجب من حيث كونها معقودة بالذات فهذا الكلام الزم آلى ددواجب مقدمة
الواجب وقد مر هنا في مواضع عديدة الحكم بوجوب المقدمة ويحتمل ان يكون
المراد لا يجب المقدمة من حيث القضاء اى لا يجب قضاءها يعني ان المقدمة ما كانت
واجبة الآن قضاءها واجبة انما يجب لو كانت معقودة بالذات ايضا ما لو
كان وجوبها بمحض التوسل بالواجب لا يجب قضاؤها الاصل وهو ظاهر
لعل المراد بالآيات الدالة على عدم الاحباط ويمكن ان يكون المراد بالآيات الحج فانها
تدل على وجوب الحج على كل احد مرة واحدة بعموم الرواية وقد اجاب فيكون مخبرة
لآية الاحباط في كون آيات الاحباط دالة على عدم الاجر على العمل الا انه براءة
العقاب على تركه كلام ليس هنا موضع ذكره والذي ينفع المسند لهو الثالث الا انه
السر الاركان الاول المؤمن فانه موضع الخلاف فيكون بناء الدليل على اشتراط الايمان في
اجزاء العمل لا المخالف الحج لعل فيها اشارة الى اشكال اخر على هذا العقل بان الحج قولنا
عنه والمخالف في نوع ونقض الاركان واجبا ومجزيا باعتقاده فالفرق حتى يحكم
بوجوب اعادة الاول دون الثالث وايضا مخالف النوع لا شك انه اشد من ترك
الركن فكيف يحكم بعدم اعادة الاول ووجوب اعادة الثاني مطلقا اى من
غير اشتراط فرق وان فيه الآن اى مع كون الاستطاعة سابقة على النذر
قبل خروج القافلة من باب التمثيل والحاقها قبل التلبس بافعال الحج الا انه
الحال الاولى عشرة حاشية هي هنا اى الا ان الحال المحرم عليه وهو ما ثبت الانزو وصف

وانظر ان ... منه

فان ... الحج ... ان ... الحج ...
مستطيعا ... اعادة ...

بحج المركب من الافعال المخصوصة انتهى ولا يخفى المسامحة في قوله لانه وصف الحج ولا
عن بعده المسامحة انه لو اتى به حالا بل قال الحج مع كونه ماشيا الواجب بالمشي يكون
لك فمناط الدلالة التركيب ووقوع ماشيا حالا بل مناط الدلالة ان المفهوم من العبارة
كون المشي في زمان الحج والحج مركب من الافعال المخصوصة فلا يصدق المشي في زمان
الحج الا بابقاء المشي الى اخر الافعال والمشهور الخ قال في المدارك في المقام حاشية
هي هذه روى في الكافي صحيحا عن جميل بن دراج عن الصادق قال قال ابو عبد الله
في الذي عليه المشي في الحج اذا رمى الجمار زار البيت راكبا ليس عليه شيء وهو يحتمل امرين
احدهما ارادة زيارة البيت لطواف الحج لانه المعروف بطواف الزيارة وهذا يحتاج الى
القولين معا فيلزم اطراحه على التقديرين والثاني ان يحمل رمي الجمار على الجميع
فيكون كما قلنا ويؤيده ان الجمار ان اريد بها موضع الجمار فالجميع لا يصدق الا با
تمامها لان زيارة البيت لطواف الحج لا يكون الا بعد رمي جمرة العقبة خاصة وان
اريد بها الحصى المرمية فقد وقعت جمعا معرفا فيفيد العموم فلا يصدق الا باتمام
الكل ويحتمل زيارة البيت معناه اللغوي او على طواف الوداع ونحوها وهذا
هو الاظهر فيكون الخبر الصحيح دليلا على ما اخترناه انتهى وما افاده ره ظاهر
غير انه لا يخفى بعد حمل الرواية على ما افاده اذ لا يتوهم لزوم المشي بعد تمام افعال
الحج حتى يحتاج الى البيان بانه ليس عليه شيء ثم اعلم انه يجيء انه يجوز تاخير الطواف
للقارن والمفرد بل المتمتع طول ذي الحجة فهذه الرواية شاملة لهذه الصورة
فالشارح ره ان قال بهذا الحمل قريب وان لم يقل به يتجه تخصيص الرواية بما يخرج

هذا

هذا الفرض فيتعين الحمل البعد تامل وهو اولى اي القيام في المعبر اولى والحكم بانه
اولى اولى مشتركة اي بين ما قالوا بوجوبه من القيام وبين ما لم يقولوا بوجوبه
من حركة الرجلين وما اختاره هنا اجود بل هو ما اختاره هنا الشهيد ثم لو
دل القرينة او ذكر من حال الناذر انه قصد كان وقوع المشي في اجزاء الطريق والا
فظاهر انه لا يصدق انه حج ماشيا ومع وجود القرينة او ذكر حاله يكون ما اختاره
هو المختار لكن يراعى الحج لا يخفى انه من نهاية صحة النذر مع وجود الاستطاعة
ويكون انعقاده مراعى فيمكن مثله في الاستنابة بان تقع الاستنابة ويكون
لزومها مراعا فان بقيت الاستطاعة بطلت والا لزمت الا ان يقال انه في النذر
بمنزلة التعليق على الشرط فانه بمنزلة ان تركت نفسي الحج ان زالت الاستطاعة ولا
يجوز التعليق في الاستنابة بخلاف النذر فتدبر حيث يكون داخلا في الا
جارة بيان لصورة تعيين الطريق يعني انه انما يتعين بالغرض حيث يكون
داخلا في الاجارة اما بان يكون جزء من العمل المستاجر عليه او شرطا له
وان كان ظاهر كلامه فيما بانه هو الاول فلا ايقنح (?) في الميقات الخ كانه وجه
اخر للاشكال وحاصل الوجه الاول انهم اطلقوا في الميقات التعيين فلا
يصح الحكم الكلي بانه لا يتعين ما شرط الا مع الغرض وحاصل الوجه الثاني انهم
جوزوا ذلك في الطريق والنوع بدليل خاص ولما لم يوجد في الميقات
لم يجوزوا فعلم من كلامهم ان الضابط هو التعيين مع التعيين الا ان يخرج
هو بدليل ولم يوجد الدليل في غير الطريق والنوع فكيف يصح الحكم الكلي مع

عدم شمول الاكثر بين . وحيث بعد انه هذا يدل على ان مراده من الدخول
في الاجارة كونه جزءا من العمل المستاجر عليه ويقع الحج للمنوب عنه اما في
صورة جواز العدول فظاهر واما في صورة عدمه فلا يخلو عن اشكال فان الوقوع
عنه فرع صحته والحكم بالصحة لا يطابق الاصول ظاهرا بان ذلك انما في صورة عدم
جواز العدول لاختصاره في انه لا يتعين على الفور المعدول عنه فلا يكون الزمان
صالحا للمعدول اليه فيكون فاسدا وسياتي نظايره واشاره ذكره الشارح
ان الخلاف في الصحة فيما لو عدل النايب عن الحج الى العمرة وبالعكس بناء على
ان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده فان جعلنا النهي عن الضد الخاص لزم
الحكم بالفساد ولا يخفى جريان مثل هذا الكلام في العدول عن النوع مع عدم الجواز
هذا كله مع تعين السنة المعدول عنها او الوقت بحيث يجوز للنايب التاخير عن
السنة في الحكم بكون الحج عن المنوب ظاهر الا ان الحكم بعدم استحقاق الاجرة غير ظاهر الا
ان يكون المراد انه لا يستحق الاجرة على هذا النوع الذي فعله بل يكون مستحقا
اذا اتى بعد ذلك السنة بما استوجر عليه لكن ظاهر كلام الشارح وغيره ان المسئلة
مفروضة في تعين المعدول عنه التي تقبل النيابة لا يبقى هذا يكون الكلام
غير مقيد اذ يصير حاصله انه يجوز النيابة فيما يجوز فيه النيابة لانا نقول
لما اطلق المصنف القول بجواز النيابة في ابعاض الحج ولم يكن الحكم باطلاقه
صحيحا لخارج بما اشاره من عدم صحة النيابة في الاحرام وغيره فلم يكن
استيفاء ذكر ما يجوز فيه النيابة اذ هو موكول الى محله ذكر الشارح ان

الا يجوز النيابة في الابعاض التي سنذكر مفصلا انها قابلة للنيابة
و فصل العلامة رحمه الله هذا التفصيل منسوب الى فخر الدين ايضا واعلم انه على
تقدير الحكم بان الاولى عقوبة اما ان يبقى يكون الافساد في حج مندوب ان
لا يلزم عليه الحج ثانيا وكذلك في النيابة لو كانت السنة معينة وعلى الاول يلزم
في صورته وقوع الافساد في حجة الاسلام ان يلزمه اتمام الاولى عقوبة والحج
في السنة الاخرى لوجوبها بالافساد ثم الحج في السنة الثالثة لاجل حجة الاسلام
وكذلك في النذر وكذلك في النيابة اذا كانت مطلقة وحيث لا يمكن العدول في
من الاحتمالين نظرا ان الاول مرض والثاني عقوبة على ما نطقت به الرواية
ثم انه يمكن تصحيح الاحتمال الثاني بانه يجوز اجتماع الاسباب الشرعية فيجوز
ان يكون حج واحد واجبا لاجل انه حجة الاسلام ولاجل الافساد ايضا لكن الغالب
عند المتاخرين الحكم بتعدد الواجب في صورة تعدد الاسباب الا ان يقوم
دليل على تداخلها وههنا الاخفاء في قيام الدليل على عدم وجوب ثلث حج
في حجة الاسلام بل وفي النذر ايضا لكن في النيابة لم يقم دليل على تداخل النية
والافساد فلزم وجوب حج النيابة بعد قضاء الفاسد فعلم ان كلام
العلامة ليس من الغرابة في شيء وان الظاهر على ما ذكرنا كون الاولى
فرضا والثانية عقوبة والله يعلم الحقايق الصدوق قال في الصحيح
بقي رجل صرورة الذي لم يحج ثم ذكر ان الصرورة جاءت بمعنى من لم يتزوج
كانه اخرج على تركهن ثم ذكر وامرأة صرورة لم تحج انتهى ولعل اطلاق الصرورة

وقد مر في الشرح في شرح قول المص
وعرفت بالتدبر وتبعه الاكثر
والاولى ... لمن ...

عن مسلم الحج ماخوذ من اطلاق على من لم يتزوج   لعدم تنافى الجنسية الكلام
على ثلثة اجوبة اولها ان المنشى طبيعة ثالثة وليس رجلا ولا امرءة ثانيها
انما هو بحسب الواقع لكن تنقل الامرءة لا اثبتا ولها فى العرف ثالثها انه لو قطع النظر
عن العرف فهو مردد بين ان يكون رجلا او امرءة فيكون تعلق الكراهة با
ستيجار هامشكوكا فلا يمكن الحكم بها فعلى الجواب الاول لا اثبتا ولها الكراهة
وافعا دعلى الثانى عرفا وعلى الثالث قطعا   فان وجب الحج فيه ابعاضه
فى الاجرة ويمكن فرض الغاية تحفة الفتيا بان يكون المباشر للحج هو الذى يجب
عليه الحج الاخراج وايضا لو صار الفاسق عادلا او احرم بحج الحج فيكون الحكم
بوجوب الاستنابة فى غير هذه الصور   المتوقف على النية بحث الكلام
فى دفع ما يمكن ان يتوهم من ان عمل الفاسق لما كان صحيحا فالمانع من
استيجاره ليس سوى عدم الاعتماد على قوله فى اتيان الفعل وقد يحصل
العلم بالاتيان بالمشاهدة فيجب صح الاستنابة فاجاب العمل المتوقف على
النية لا يجوز فيه استنابة اذ لا طريق للعلم بصدور النية الا من جهة اما اذا
لم يكن هو متوقفا على النية كما لو اوصى ببناء مسجد وايجاده صنع يجوز
فيه استنابة الفاسق   فى اقل مراتبها اى مراتب النيابة ويحتمل جواز
الاجرة اى يجب اقل مراتب الاجرة ويحتمل اعتبار اوسط مراتب الاجرة
ولعل المال واحد   ولو اعتبرت الحج متعلق بقوله وعن اجرة المثل
الواجب   اونعم قد مر نظير هذا العطف كلا مرة وحاصل المعنى هنا

ان الحكم بلزوم اجرة المثل مشروط بعدم زيادتها عن الوصية وعدم علم ارادة
النايب خاصة فلو زادت لم يجب الا ما عين ويتطرق لو احتمل حصول
من يرضى به ولو علم ارادة خصوص ذلك النايب فيسقط الاستيجار
تفصيل الكلام انه حيث عين قدر الاجرة لزيد مثلا فاما ان يعلم منه ان
غرضه الحج بما انه سواء وقع من زيد او غيره او يعلم منه ان تعيين المائة
لكون النايب زيدا فعلى الاول يجب استيجار غير زيد بالمائة مع امتناعه
وعلى الثانى اما ان يعلم منه ان غرضه حصول الحج من اى مباشر كان لكن
تعيين المائة كان لاجل زيد او يعلم منه ان غرضه ان يكون المباشر للحج زيدا
حتى لو اوصى غيره لم يكن داخلا فى غرضه فعلى الاول استيجار غيره باجرة المثل
الا ان يزيد عن الوصية وعلى الثانى فيسقط الاستيجار فقوله فيسقط بامتناعه
بالعقد متفرع على قوله فاجرة المثل الا ان تزيد عنه وقوله بالعقد متعلق
بقوله فيسقط يعنى فيسقط الاستيجار بالعقد بل يجب باجرة المثل لو امتنع
من عينه سواء امتنع عن العقد او عن اصل الحج وقوله ومطلقا تفريع
على ارادته ومتعلق بقوله فيسقط اى فيسقط الاستيجار مطلقا اذا امتنع
النايب سواء امتنع عن العقد او عن اصل النيابة اذ لا ان غرضه وقوع الحج
من ذلك النايب المخصوص فتامل   ودفعنا اجرة الحج الى ذكره الدروس
انه يحتمل ان يجب عليهم كفاية   فالظاهر الاجزاء الى يرد عليه ان الكلام
فى كونه مال الميت ليس يجوز الاخراج من دون اذن الوارث وتعيينه

فان حق التعيين لم يبق مابين فبح عدم امكان اذنه لوجوز اخراجها من مال
خاص يلزم تقرير الوارث في بعض الصور كما لو تلفت الودايع الاخر من غير تفريط و لعارة
لاجل هذا سماه ظاهرا ويح السابق الى ان كان المراد صحة اصل الحج من دون ملاحظة
استحقاق شيء من الاجرة فلا شك في صحة حج الجميع وان كان المراد استحقاق الاجرة
بعد تنزيه قوله وضمن اللاحق كان هذا الحكم منافيا للتوزيع الذي ذكره سابقا فانه
اذا كان الواجب اخذ الاجرة عن جميع الودايع بالحصص كيف لا حدهم الاستبداد بما
في يده او اخذ الحصص من الباقين سيون اذ نهم نعم هذا القول يستقيم على ما نقلنا
عن الدروس والتفصيل انه ان كان الواجب في صورة تعدد الودعى اخراج الحج
كفاية كان اللازم صحة احرام السابق وضمان اللاحق ومع الاقتران يحتمل ما ذكره
الشهيد ويحتمل صحة الجميع وعدم ضمانهم وان كان الوجوب الكفائي مقتضيا له
ظاهرا وان كان الواجب التوزيع فان حج واحد منهم او من غيرهم فقد
واثم يرضوا او حجوا جميعا او استاجروا جميعا لزم الحكم بضمان كل واحد ما زاد
عن حصته سواء سبق او اقترن فتدبر والطلاق النفر الحج اورد عليه ان الرواية
هي ما رواه بريد عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل استودعني مالا فهلك
وليس لوارثه شيء ولم يحج حجة الاسلام قال حج عنه وما فضل فاعطهم فالرواية
تضمنت امر الصحة وهو اذن وزيادة ولا يخفى عدم ورود الايراد فان
المراد من اذن الحاكم ليس ان يقول الحاكم لاحد عندي مال ولم يحج ويلزم
الحج فهل تاذن لي على تقدير صحة قوله ان احج عنه فيأذن له بل المراد ان يثبت له

فلان صحة خبر ان الحاكم لو كان المال بيده اخرجه ايضا وعبارة الشهيد صريحة
في ان المراد ما ذكرنا ولا خفاء فانه ليس في الرواية الا الاذن بالمعنى الاول و الحمل
على انه ع كان عالما بنفي المال ولزوم الحج في ذمته بعيد كل البعد فتدبر
قبل الاكمال الظاهر ان المراد قبل الكمال او بعد استوطا من الطواف فانه يجيء ان اذا
طرو الحيض بعد الكمال او بعد استوطا انها تحل وتحرم بالحج فلا اختلاف الا فرادا ففي
هذا يكون قوله قبل الاكمال ظرفا لضاق اى ضاق قبل الاكمال وكان الانسب
ان يقول ضاق عن الاتمام بغير الاكمال الا ان يفرق بين عروض المانع سابقا
كان من دون علمه بالعروض سابقا فيبين عروضه مع العلم او يبنى ان فرض
علمه بالعروض سابقا بان المانع يعرض بعد الكمال او بعد استوطا نادر وقيل في
حل العبارة ان المراد انه لو ضاق بعد الشروع وقبل الاكمال كان الحكم لما ذكرنا
لو ضاق قبل الشروع في العمرة انه يجزيه العمرة ثم النقل الى الحج بل يجب ابتداء العدول
الى حج الافراد وفيه ان المسألة المذكورة في المتن انه لو تلبس وضاق الوقت
فعينه قبل التلبس خارج عن المسألة فلا حاجة الى التقييد بقبل الاكمال العمرة
بل كان حق العبارة ان يقول لو ضاق الوقت بعد الشروع وايضا يرد عليه
انه لابد من التقييد بما ذكرنا من الكمال او بعد استوطا لانه لو عرض الحيض بعد
او بعد استوطا صدق انه ضاق الوقت عن اتمام العمرة بعد الشروع في العمرة
قبل الكمال مع انه لا يجوز العدول تجزيه ما مر تجيء عروض مانع عن اتمام العمرة
مع اداء الاعتبار ذى عرفة بل هو في المتفق لا حاصل الوجه الا ان الحلّ

لما كان اعظم اركان الحج ذكر نيته بخلاف باقي الافعال فانها ليست بمثابة الاحرام
وحاصل الوجه الثاني ان الاحرام لما لم يزد على النية اكتفى بذكر النية تنبيها على
انها هي الاحرام فكذلك بل اخفى عن الوجه الاول وما تمسك بالوجه الاخير فان قلت
فقد ذكر المصنف النية ثم الاحرام فالدليل هنا في المدعى اذ لو كان عين النية على عينه
الاحرام النية لاكتفى بذكر النية قلت الاحرام المذكور اخيرا مقيد بقيدين
احدهما ان يكون به اي بالافراد والثاني ان يكون من الميقات فلا تكرار
لكن يرد عليه ان المصنف لم يذكر هيهنا من الافعال سوى الاحرام وحينئذ يكون
الافعال بصريح وجوب النية للاحرام للاحرام مقدر   لا يعتبر استدامته
اي لا يعتبر تجديدها المتوطين لحظة فلحظة حتى ان يبقى ان النية هو التوطين
الاولى التي ياتي بها اخيرا هو الاحرام بل المتوطين الاول كما في صح الاتيان بالنية
وقد مر في الصوم نظير هذا الكلام فليتذكر   و في وجوبها نظر اما في الاول فلما مر
من ان العبادة ان كانت فعلا واحدا اعتبر النية لها دون اجزائها وان كانت
افعالا متعددة اعتبرت النية لاجزائها دونها ولا شك هنا في اعتبار النية
لافعال الحج لكل فعل فيلزم ان لا يعتبر النية لها واما في الثاني فلان نية الرجوع ان كانت
لاجل الرجوع فوجوب الرجوع من باب المقدمة والمقدمة على تقدير وجوبها لا
تحتاج الى النية وان كانت لاجل الحج يرد عليه مع ما مر انها ليست مقارنة للحج
ولا يخفى انه لا يحسن حمل كلام المصنف على شيء من الوجهين ولو قلنا بوجوبها
اذ لا فرق بين الافراد وغيره في وجوب نية جملة افعال الحج او نية الرجوع من المنزل

فلو كانا واجبين لوجبا في التمتع ايضا ولعل مثل هذا يرد على توجيه الشرح ايضا
ويؤيد عطفه قيل ان المراد انه يجوز عقد احرامه بسياق الهدي لا انه واجب
عليه كما توهم العبارة سيما عبارة الشرح حيث زاد لفظ شرطا وذلك لان
سياق الهدي غير واجب على القارن والمفرد كما سيجيء واشار اليه سابقا وتمييز
الاقسام اشهر ولا يبعد ان يكون مراد الشارح ما ذكره ولعل زيادة لفظ يؤيد
لذلك ويمكن حمل الكلام على كونه شرطا زائدا على ما تقدم ويكون المراد بالشرطية
والوجوب الوجوب التخييري فلا يخفى ما في قوله حيث زاد لفظ شرطا فان قول
المصنف وفي القران عطف على قوله في الافراد ومعنى الصور شرطا وكذا ما في قوله لان
سياق الهدي الخ وقال الاصحاب ان معنى قولهم ان عقد الاحرام بسياق الهدي غير
واجب على القارن   وهو المشهور الخ المشار اليه هو عدد هذا العدد من الافراد الى
التمتع اعم من ان يكون الافراد واجبا او ندبا وهذا ما ذكره الثاني في الكلام
الكل مطلق عمرة التمتع اخيرا   لجواز تقديمها ظاهر هذا الكلام انه على القول
بالبقاء على الحج يكون ما قدمه من الطواف والسعي طواف الحج وسعيه وقع بكونه
ايراد ابن ادريس اقوى اذ يلزم القول باجزاء الطواف والسعي المنوي
بها العمرة عن الحج مضافا الا انه بدون النية كيف يصح جعله عنها مع عدم قصده
ولا يجزي عن فرضهما ويشكل انقلاب حج التمتع بعدم صلاحية الزمان
لذلك ما سيجيء نظيره الآن يتوقف بالفرق بوجود النص من الصحيحة هنا بخلاف المسئلة
الاتية   وحصلت الاستطاعة فيها المعلوم حصول الاستطاعة بعدها نفعناه

وقت الحج في أثنائه فلو استطاع في السنة الاولى من اقامته بمكة كان حكمه حكم ما لو وجب
الاستطاعة بعد الاقامة   ولو انتقل الآفاقي تمتع قال في شرح الشرائع ولو انتقل
المكي الى بلد دار بهما اغلب سواء تحقق الغلبة في الجانبين احتمل التساوي في الحكم التخيير
اليه ويحتمل قويا تقديم التمتع لما تقدم من القول بجوازه لاهل مكة ابتداء وكيف
مع الاشتباه اشتهر ولا يخفى ان الحكم بالتخيير مشكل مع اشتباه الفرض المناسب
اذ يلزم الاتيان بهما معا وكذا الحكم برجحان التمتع انما يستقيم على القول بجوازه
لاهل مكة اما مع عدم القول به فكيف يرجح بمجرد وجود القول به وقد مضى
منه في هذا الشرح القول بعدم جواز العدول في الفضل بحيث ان التمتع للمكي حج
الاستطاعة منه هنا وانه لكن يشكل الحكم في صورة التخيير قال في المسالك ويتوجه
على تقدير التخيير ان يكون ايجاب الحج ما اختيار المكلف لو فرضت استطاعته من
مكة خاصة   اصح القولين ان هذه المسئلة احدى المسائل الخارجة عن ضابط النذر
فان ضابطه ان لا يكون متعلقه مرجوحا وهنا الاحرام قبل الميقات محرم في هذا
حجة المانعين من صحة هذا النذر لكن الروايات اخرجت هذه المسئلة وغيرها
عن الضابط   وهو جامع اي بعض الاخبار المتضمنة ذو الحليفة بالمسجد
جامع بين الاخبار فان في بعض الاخبار وقت لاهل المدينة ذا الحليفة وفي
بعضها ما يدل ان الوقت مسجد الشجرة بحيث وقع في الرواية تفسير ذي الحليفة
بالمسجد فيصير جامعا بين الاخبار فان قلت على هذا كان اللازم الحكم بوجوب
الاحرام من المسجد لا جعله افضل واحوط قلت يمكن ان يكون هذا الكلام ميلا

الى القول بوجوب الاحرام من المسجد وترجيحا له بعد الحكم بكونه افضل واحوط
فيكون قوله وهو جامع بينها كلاما من الشارح ويمكن ان يكون من تتمة كلام
القائل ولم يحكم بان الرواية ليست صريحة في التفسير فان رواية الحلبي هكذا ووقت
لاهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة فيمكن ان يكون المراد تفسير ذي الحليفة
بالمسجد ويمكن ان يكون الغرض تفسير المسجد الواقع في الروايات الاخر بان الذي
بحذاء الحليفة وذكر المسجد من باب ذكر افضل افراده يمكن ان يكون المراد بيان
ذي الحليفة ويكون التعبير عن ذي الحليفة بالمسجد من قبيل بيان المبني بذكر جزئه
مما وقع فيه ويؤيد الحمل الاول الشرح اشارة قال في المسالك وهو ان الزام
الاحرام من المسجد اقوى ورواية الحلبي عن الصادق عليه السلام جامعة بين الاخبار انتهى
لخبر هذا القول اقوى وحكم بان الرواية جامعة بين الاخبار   ويشكل الامر لانه لا يخفى
ان المعتبر لو كان اقرب الى مكة لم يتصور من يكون منزله ابعد من الميقات
الى مكة بل اما ان يكون مساويا لكن يكون منزله بعد راس ثمانية واربعين ميلا
او يكون ابعد واما اذا كان المعتبر القرب الى عرفة فيمكن الاقسام الثلاثة ويكون
اهل مكة داخلا فيمن يكون منزله اقرب من الميقات ويكون مقابل عرفة
بعد محاذ وذات عرق ثنتي عشر فرسخا من مكة داخلا فيمن يكون منزله ابعد من الميقات
ثم انه قد يستفاد من الشارح ان من كان منزله مساويا للميقات يحرم من الميقات
في ذيل كلام المصنف ما بان زيادة المنزل كما ذكره الشارح لو كان المعتبر القرب الى
عرفة لاستوى ويشكل بان كان تساوي المنزل الميقات سواء كان المعتبر القرب الى

عرفة كاسبق ويشكل او العرب الى مكة وان لم يتفق ذلك يمكن ان يكون المراد انه
لو اعتبر العرب بالنسبة الى مكة لا يتفق هذا الفرض لكن قد عرفت وروده الاشكال فيه
ويمكن ان يكون المراد ان الحكم لا يختلف في اهل البلاد المشرفة ويمكن ان المراد انه لم يتفق
بمكة ونواحيها مثل ان يكون ابعد من الميقات المعروفات وقيل يجب التوفير
اي من اول ذي القعدة والقائل المعتبرة وغيره ليتحقق المقارنة بينهما اي بين
نية الاحرام والتلبية حيث حكم المقارنة لوجوب المقارنة بينهما بحيث يفهم انه يلزم
الا يجمع بينهما فانه لو لم يجمع بين نية الاحرام والتلبية بل لا ينوى للتلبية فلم
لغوا والتقدم على نية الاحرام فلا تتحقق المقارنة بين التلبية ونيتهما ويتوجه على
نية الاحرام فلا تتحقق المقارنة بين نية الاحرام والتلبية والظاهر وعدم جواز
تقديم نية التلبية عليها لم يتعرض للاحتمال الثاني وكذا لم يتعرض للاحتمال الثالث
والثقة في بيانه انه يجوز لتتحقق المقارنة ويتوجه الاحتمال الاول فيه يجوز واما
وجبت النية للحج واعلم ان هاهنا اشكالين احدهما ان التلبية لما كانت عاقدة
للاحرام كان حكمها حكم التكبير للصلوة فيلزم الاكتفاء بنية الاحرام وعدم نية
التلبية وهذا هو الاحتمال الاول الذي ذكرنا وثانيهما ان الحج فعل واحد يجب نية
لمجموع الافعال فلا يلزم النية لكل جزء لاجزاء الصلوة من التكبير والقراءة وغيرهما
والجواب عن الاول ان التلبية وان كانت عاقدة للاحرام ليست جزءا منه بل
هو واجب براسه من جملة واجبات الحج كالاحرام والطواف فلا يمكن الاجتزاء
بنية الاحرام عن الثاني ان الصلوة فعل واحد متصل حسا ويحكم الشرع بكونه

هو

فعلا واحدا ومتصل شرعا لا يجوز الفصل بين اجزائه ويبطل بعض بطلان غيره وترك
بخلاف الحج اذ لا اتصال بين افعاله حسا وهو ظاهر ولا شرعا اذ ترك الطواف مثلا
لا يبطل الاحرام وغيره فلذا اكتفى النية الواحدة للصلوة دون الحج والثاني وارد
الاشكال الاول ولهذا ذكر قوله دون التحريم واجاب عن الاشكال الثاني كما هو صريح
كلامه واشار الى الجواب عن الاشكال الاول بقوله بخلاف التلبية فانها من جملة افعال
الحج فافهم وفي الاول تعميم فلان اولى هذا الكلام حكاه العلامة في المنتهى عن بعض
اهل العربية وقال به في المسالك والاول اجود لاقتضائه تعميم التلبية وحال استحقاق
الحمد وعدمها واقتضاء الفتح تخصيصها اي التلبية بسبب ان الحمد لك اي لا يخفى
عليك ما في قوله وحال استحقاق الحمد فان التعميم باعتبار الحالات غير مفهوم
وانما المفهوم التخصيص وعدمه في السببية لا يخفى ان التعميم باعتبار السببية غير
مفهوم من الكسر بل المفهوم منه الاطلاق والمفهوم من الفتح كون الحمد سببا والظاهر
يفهم منه انه لو لم يكن الحمد له تعالى لم تقع التلبية من باب المفهوم وكان هذا المراد
من العموم والخصوص ويمكن ترجيح الفتح بدلالة التعليل والا علة التلبية كونه
الحمد له تعالى والنعمة والملك ولا يتوجه لاستحقاق التلبية خارجة عن هذه
العلل خصوصا الحمد فان كونه تكون سببا للحمد تكون التلبية وما من صفة
كمال الا وهو موجب للحمد فظهر ان الفتح دال على العموم ومفيد للعلة فهو ابلغ
ما يصح في الحرم فروع المعلوم وقد دل الفاعل حجة ببيانه ان لو لم يحرم حكم بوقوع
احرامه حكم لباس صلوته ولو تركه بالجهول فان حمل على ان المراد ما يصح فيه

في الجملة لزوم جواز الحرير للرجال وان حمل على ما لا منع من الصلوة فيه لا حاصل
عدم جواز الحرير للنساء ويمكن حمله على الثاني ويوق ان منع جواز الحرير للرجال
يفهم من مفهوم جوازه للنساء كما يذكره في المحيط الا ان ما ذكره احسن لكن يخدش
هذا الوجه قول المصنف ويجوز في الحرير للنساء اذ لو كان المراد ان حكم ثوب المحرم
حكم لباس صلوته لزم جواز الاحرام في الحرير للنساء فلم يحتج الى بيانه ثانيا قوله
من جلد بغير تنوين وهو مضاف مع ما عطف عليه الى ما لا يؤكل يفهم
جوازه للنساء ويمكن فهمه من قوله فيما سيجيء في تروك الاحرام من جهة
لبس المخيط لكن ما ذكره الشارح اقرب ومعنى عقده بها الخ ان حمل الكلام
على اعتبار المقارنة يصير المراد ان على القول باعتبار المقارنة والمختار ان
عقد الاحرام بالتلبية فقد وبها اي التلبية لا تقع اصلا وعلى المشهور فلا
تقع فلا يصح ان عقد الاحرام بالتلبية ويجد منه انه يمكن ان يكون معنى
العقد اللزوم وعدم جواز الاخلال بحج على المشهور ايضا ان عقد الا
حرام بالتلبية وان حمل على انه على تقدير المقارنة شرط على جميع المذاهب
ان عقد الاحرام بالتلبية واما على تقدير عدم المقارنة فانما يصح على
المشهور دون مذهب المصنف فيكون قوله فقد وبها الخ دليلا على وضوح
العقد بتقدير المقارنة كان بعيدا عن العبارة وغير مفيد فايدة كثيرة
والاول اولى او قد قيل بحجته بخلاف الثاني وايضا الاول انسب بلبس
الرداء كالنبط ظاهر كلامه ان المخلف في النبط احدهما فيكون المراد بالخ

في النار لزوم خروج النار والظاهر ان سال النبض والفرخ في النار واحد وان المراد
ما الفرخ في النار تكون الفرخ في النار قيل نية الاحرام هنا بناء على ان الواقع
في الرواية نيته هو قوله اعوذ احرم لك شعري الخ ويكون ما سبق عليه دعاء ولو
حملنا النية الحجية يكون الاشتراط في اثناء النية والداء الاخرة هنا الخبر
ونظايره يدل على جواز الاتيان بالعبادة طلبا للجنة وتوقيا من النار
اذ الظاهر ان المراد من الداء الاخرة هنا خصوصا مع ذكره بعد ذكر الوجه
وهو الوجه يتبع الاسم احد الابوين فان صدق عليه لو انه حكمه سواء
كان المتولد ممتنعا ام لا فان انتفيا عنه فان لم يكن ممتنعا فليس بصيد اذا
اعتبر في الصيد كونه ممتنعا وان كان ممتنعا فاما ان يصدق عليه احد افراد
الصيد او لا فان صدق كان صيدا والا فلا ويشكل الفرق بين صدق اسم
احد الابوين وبين صدق افراد الصيد حيث لم يعتبر الامتناع في الاول
واعتبر في الثاني فيلزم انه لو تولد من ظبي وشاة ظبي ولم يكن ممتنعا لكونه
صيدا ولو تولد من شاة اهلي ووحشي ما يصدق عليه اسم الظبي ولم يكن
ممتنعا ان لا يكون صيدا ولعله لعيسى لو الشارح وان كان العبارة توهمه
لانه محل المؤدي بيان الفرق بين الصورتين حيث حكم في الاول بانه
لا شيء عليه وحكم في الثاني بوجوب الفدية بانه في الثاني محل المؤدي وفي الاول
هو بنفسه مؤذ ومعه لا يحتج دليل انه على عدم صحة اشتراط عدم
الاصابة بانه لو كان شرطا لكان التقييد بالا نفعا لغوا ويمكن ان يكون المراد

تعبير يكون قول الشارح مع تقرير اعتبار المقارنة

اي على تقدير تحقق المقارنة

دفع ما يتوهم من ان النفى وان كان خاليا من اعتبار عدم الاصابة لكن
يلزم التقييد به جمعا بينه وبين ما دل على منع المراة من تغطية الوجه
فدفعه بان الاصحاب لما قيدوا الحكم بالانف علم انهم لم يعتبروا هذا التوجيه
ثم اعلم ان النص ليس فيه التقييد بالانف بل ذكره بعض الى الذقن وفي بعض
الى النحر وكون الحكم الاخير وجه للجواز وتعليق الحكم فان الحكم على خلاف الاصل
فان الاصل الاباحة والحل فيقتصر فيه على اليقين وفيه بعد ويمكن ان يكون
وجه العدم التعدى بان تخصيص الدليل الدال على الحرمة خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل واضح ويمكن ان يبقى الرواية الدالة على المحالة فقد فسر فيها المحالة
بمطلق البكرة وهى رواية زرارة عن الباقر ع قال رخص رسول الله صلى الله عليه وآله
في قطع عودى المحالة وهى البكرة التى يستقى بها من شجر الحرم تدبر وهو
المعتمد ويمكن حمل عبارة المتن عليه بان يكون المراد برفع الحدث ما في حكمه
ايضا توسعا وهو يتم على القول الاخر يعنى انه لو ادخل النجاسة في
المسجد لم يصر مكلفا بالاخراج فيكون الطواف الذى هو ضد الاخراج منهيا
عنه فيكون فاسدا بناء على ان النهى يوجب الفساد ولا يخفى عليك انه مع
بناء الكلام على كون الامر بالشيء مستلزما للنهى عن الضد الخاص يرد عليه
انه على هذا التقريب يكون الشرط حقيقة عدم وجود نجاسة في المسجد
بقيد الطائف على اخراجها فلم يكن لتخصيص الحكم برفع النجاسة عن ثوبه و
بدنه وجه بل كان الاولى ما ذكرنا بل كان الاصوب ان يقال الشرط عدم ازالة

الطواف

الطواف لواجب مضيق ويمكن ان يكون بناء الكلام على انه في اثناء الطواف
لما كان مستصحبا للنجاسة كان هذا الكون منهيا عنه وهو بعينه الكون
في الطواف فيكون فاسدا بناء على عدم جواز تعلق الامر والنهى بشيء واحد
ويرد على هذا وسابقه انه يمكن فرض اخراج النجاسة مع الاتيان بالطواف
كما لو كان النجاسة في الثوب وامكن اخراجه من المسجد بيد غيره وكما لو
كان معه الماء وامكن ازالة الخبث في المسجد وقلنا بطهارة الغسالة مثلا
وغيره فلا ملازمة بين اخراج النجاسة وترك الطواف فلا يكون الطواف
ضد الاخراج ولا يكون الكون في الطواف كونا مستلزما لوجود النجاسة
في المسجد حتى يكون منهيا عنه تدبر فليكن هناك يرد عليه ان حق
العبارة ان يبقى اطلاق العبارة يقتضى عدم الفرق بين الملوثة وغيرها
وهو يتم على القول بالمنع مطلقا ومذهبه منع الملوثة فليكن هنالك
الا ان يحمل الاطلاق ولا بالنظر الى ما يعنى به وهو ظ وايضا يرد عليه ما قيل
من انه لا يلزم من تجويز المص ادخال غير الملوثة في المسجد تجويزه في
الطواف فانه عبادة برأسه كالصلوة فربما اعتبر فيه ما لا يعتبر في الصلوة
ولا يلزم ان يكون وجه المنع من ادخال النجاسة في المسجد فلان الشرع
استبعد زيادة الاعتبار في الطواف عن الصلوة انتهى هذا والصواب في
حل عبارة الشرح انه لما كان المذاهب في وجوب ازالة الخبث في الطواف
ثلثة احدها وجوب ازالتها مطلقا وثانيها الفرق بين ما يعفى عنه

في الصلوة وغير ذلك والثالث القول بالعفو عن النجاسة مطلقا ولا نظير للقول
الاول ودليل سوى البناء على المنع من ادخال النجاسة في المسجد مطلقا واما
القول الثاني فيمكن الاستدلال عليه بما روي من ان الطواف بالبيت صلوة فانه
يدل على الفرق وان ذكره في بعض الكتب دليلا على المنع مطلقا لكن الصواب ما
ذكرنا ولم يمكن حمل مذهب المص على الفرق بناء على اطلاق كلامه وجعله للمذهب
الاول واورد عليه انه مناف لمذهبه ايضا وحاصل الكلام ان الاطلاق بالنسبة
الا ما عفي عنه ولم يعف عنه على ما هو مذهبه وكلام المص انما يتم على القول بوجوب
ازالة الخبث مطلقا ولا دليل على ذلك القول سوى المنع من ادخال النجاسة مطلقا
وليس هذا الاطلاق مذهبا للمص فينبغي عن الشارح ره ما ذكرنا في الحاشية السابقة
فانه ليس في صدد تصحيح هذا القول بل بصدد بيان ما يمكن ان يتعلق به قائله ثم
ابطاله فورود الايراد عليه لا يتجه ولكن ما ذكرناه من تفويت حق العبارة ثم
هو ما افاده ره ولذا انبه على ما فعلناه وهو ظاهر   فليكن هنالك اما ان يراد
منه انه فليكن الممنوع في المسجد الحرام ايضا ادخال الملوثة واستثنيها جامع قطع
النظر عن انه شرط في الطواف واما ان يكون المراد انه فليكن الشرط في الطواف
عدم النجاسة الملوثة ويكون الوارد على المص بانه لما كان بناء الحكم بالاشتراط على
منع ادخال النجاسة في المسجد وادعاء الملازمة بين الطواف وكون النجاسة
في المسجد فكان مذهبه منع دخال الملوثة في المسجد فليكن الشرط في الطواف ايضا
عدم النجاسة الملوثة ولزم القول بالتفصيل بين الملوثة وغيرها وان لم يكن مذهبا

مشهور

مشهور العوام الشرح قال ره في المسالك والاخبار خالية من غير الرجل والمرئة
ولعل مختار الكتاب هو الاقوى انتهى والمراد بمختار الكتاب ما قواه هنا
واعلم ان النصوص مختلفة ففي اكثرها حكم الرجل والمرئة محفوظة فاما الرجل فلا
يطوفون الا وهو مختون منهما وفي بعضها لفظ الاغلف كصحيحة معوية بن عمار
عن ابي عبد الله ع قال الاغلف لا يطوف البيت ولا باس ان تطوف المرئة و
شمول الاغلف حقيقة للصبي والخنثى محل تامل من قال الشارح ره في هذا الشرح مع
شموله لها ومن اجل ذلك قال العموم النص وفي المسالك مراده خلو الاخبار
عن غير الرجل والمرئة صريحا لا خلوها عما يدعي شموله لها فتدبر   وبين المقام
حيث هو الان المقام يطلق على معنيين احدهما الصخرة التي كان ابراهيم على
نبينا وعليه السلام يقف عليها حين بناء البيت واثر قدميه فيها وكانت في
زمن ابراهيم ملاصقة للبيت ثم نقلها الناس الى موضعها الان ثم ردها النبي
الى موضعها الاول وكانت فيه حتى قبض ص وكذلك في زمن الاول وبعض زمن الثاني
ثم ردها الثاني الى موضعها الان احياء للسنة الجاهلية بعد الاسلام ثم
بنوا بناء واطلقوا عليه اسم المقام اطلاقا شايعا وهذا المعنى الثاني للمقام فقوله
حيث هو الان متنبه على الواجب ان يكون الطايف بين البيت وبين الموضع الذي
فيه المقام الان حتى لو رد المقام الى مقامه كان الواجب حفظ النسبة بين البيت
وبين الموضع الذي فيه مقام الان   او ان بعضه منه قيل عطف على كونه فيكون
من خواص الامام وتبعه المخالف وجوب ادخال الحجر ليس لانه من البيت او ان بعضه منه

وقوله بل قد روى دليل للدعوى الاول ويحدس بعدم التعرض لدليل الدعوى الثانية
وايضا كون بعضه منه لا يصير علة لادخال جميع الحجر الا ان يقع عوضه دفع توهم ان الحجر
ادخال الحجر في الطواف كون بعضه منه ولما لم يكن للطائف طريق الى تميزه يلزم ادخال
جميع الحجر في الطواف ثم لا يخفى ان الانسب في هذا الحال ان يجعل قوله بل قد روى دليلا
على الدعويين ويكون المراد انه قد روى انه ليس منه كلا وبعضا كما ستقف عليه
والظاهر انه عطف على انه ليس منه ويكون مدخولا لروى والغرض ان الدليل على ان الحجر
ليس كونه من البيت بل قد روى انه ليس من البيت لما في صحيحة معوية بن عمار قال
سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الحجر من البيت او فيه شيء من البيت قال لا ولا قلامة
ظفر [illegible] الخبر وان بعضه من البيت كما روى العلامة في التذكرة ان البيت كان
لاصقا بالارض [illegible] قبل البعثة واعادت قريش عمارته على الهيئة التي هو
عليها اليوم وقصرت الاموال الطيبة والهدايا والنذور عن عمارته فتركوا من جانب
الحجر بعض البيت وضيقوا [illegible] من الركن الاسود الى الشامي الذي يليه فبقي
من الاساس شبر الى [illegible] مرتفعا وهو الذي يسمى الشاذروان وهذا الخبر
كان غير معلوم السند منافيا للرواية الصحيحة السابقة واهل البيت ادرى بالبيت
لكن يكفي سند الحكم كلام الشارح عليه قوله قد عرفت ان الشاذروان كان من
البيت الا انهم جعلوه خارجا عنه فالماشي عليه لا يكون خارجا عن البيت وكذا من
مس الحائط من جهته يكون مدخلا يده في هواء البيت فلا يكون خارجا بجميع
بدنه عن البيت فلا يكون باطلا قوله في المقام المراد بالمقام المعنى الثاني

لما ذكر قوله مطلقا المراد بالاطلاق مقابل ما ذكره فيما بعد الاربعة و[illegible]
وذكر لبعض افراد التفصيل فيما بعد الاربعة لا مطلقا اي لا عم مما ذكر قوله شك
اخذ بالاحتياط اي الاكمل من حيث يقطع انه وصل اليه فلا يضر احتمال زيادة خطوة
لو نوى الابتداء فعلا من حيث قطع وان كان الموضع الذي شرع منه موضع القطع
كان هذا اولى لعدم الاحتمال لغوا او بالجملة يتم ان موضع القطع الاول [illegible] الواقع
وان لم يتيقن عنه واحترز به عن السلاطين البطلان لو قطع اختيارا ثم شك في موضع
القطع قوله اما النافلة فيبني فيها لعذر مطلقا سواء كان قبل بلوغ الاربعة او بعدها
لا لا مطلقا اي مع اشتمال جميع الاعتبار [illegible] من تقييد الحكم بكونه قبل بلوغ الاربعة
او بعد بلوغها بل يختص لو كان القطع لا لعذر قوله اذا تحقق الكمال قيد الشك في الزائد
على السبع فانه يحتمل ان يكون بعد الكمال السابع فيشك في ان ما كمل هل هو السابع
او الثامن ويحتمل ان يكون في اثنائه بان يشك في ان الشوط الذي هو فيه هل هو
السابع او الثامن لكن القسم الثاني داخل في الشك في النقصان فانه يشك في ان ما
فعل هل هو ناقص من السبع بان يكون عليه بقية السبع او زائد عليه بان يكون ما فعل
من هذا الشوط زائدا على السبع فلا ينفعه والمراد الشك في النقصان تقييد الشك
في الزيادة بما يجري فيه فانه من افراد الشك في الزيادة ظاهرا ونظير هذا التقييد
شك الصلوة [illegible] بعد التقييد يتحقق [illegible] التقييد بكونه على الركن فائدة
ولعله كان يخطر فان كان على الركن او سقط من القلم ويحتمل ان يكون المراد به فراغ
ما لو تجاوز الركن مع تحقق الاكمال ان الشك في ان الشوط الذي هو فيه هل هو الثامن

اوالتاسع او هل هو التاسع او العاشر فانه في الثامن مخير بين القطع والاكمال الى
عين ومع احتيا ذلا كال المخير بين البناء على الاقل و الاكثر على ما سيذكره الشارح
و يمكن حل العبارة توجيها اخر بان يكون المراد من تحقق الكمال عدم احتمال النقصان
من السبع بان يتحقق بلوغ الشوط السابع ويكون التقييد بكونه على الركن لبيان
المراد بتحقق الشوط السابع تماما بيان ذلك ان احد طرفي الشك اذا كان الزيادة
على السبع فالطرف الاخر اما ان يكون النقصان من السبع كان يشك بين السادس
والثامن او يكون هو السبع وعلى الثاني اما ان يكون عروض الشك قبل كونه على
الركن فيكون الشك في ان هذا الشوط الذي هو فيه هل هو السابع او الثامن
او يكون عروض الشك حين ما هو على الركن فيكون الشك في ان هذا الشوط
الذي اتمه هل هو السابع او الثامن ولا اشكال في صحة الشك في الزيادة على السبع
في هذه الفروض الثلاثة وعروض الشارح يتحقق المتلازم بالفرض الاخير فاخرج الفرض
الاول بقوله اذا تحقق الكمال والفرض الثاني بقوله ان كان على الركن فتبقى جائز
البناء كالصلاة ان كان الغرض منه الحاق الطواف المندوب بالصلاة المندوبة
فيه د عليه مع كونه قياسا وجود الفارق فان في الصلاة مع استلزام زيادة
ركعة لو بني على الزيادة يلزم الحكم ببطلان الصلاة بخلاف الطواف فان الزيادة
سهوا مغتفرة فيه وان كان المراد كما افيد من انه يلزم في البناء على الزائد البناء
على فعل ما هو خلاف الحقيقة الشرعية للطواف عندنا و ما هو ابعد مع عدم الصدور
عنه فيرد عليه انه بعد البناء على الزائد وعدم الزيادة او الكمال السبع بين المثليه

الثاني

الاتي خلاف الحقيقة الشرعية فان الثاني يكون طوافا زيد فيه سهوا او طوافين
وكلاهما من افراد الطواف المستحب ان كان نظره الى انه كيف يبني مع عدم العلم
فهذا يجيء في البناء على الزيادة مطلقا فان الاصل في الشك البناء على الاقل لو لم
يرد النص بخلافه واعلم انه قال في المسالك ولو بنى على الاكثر حيث يستلزم
الزيادة جاز ايضا كنفل الصلاة وهو مروي هنا انتهى فان كان المروي جميع ما ذكره
فلا اشكال وان كان المروي جواز البناء على الزيادة فاشكل اخراج استلزام الزيادة
بما ذكرنا مدبرا وافتى صاحب المدارك بلزوم البناء على الاقل ثم نقل ما نقلنا عن
المسالك عن قول الشارح وهو مروي هنا ثم قال وهو جيد واضح فلا يبعد انه يعيد
ذكر الشارح انه مروي لا وجه للحكم بعد الوضوح الا ان يكون المراد منه دلالة التخيير يرد
عليه الاشكال المذكور بكثرة الطواف فان قلت هذا غير صالح للترجيح فان من اكثر
الطواف وتدارك فانه مكثر للطواف دون الخطأ قلت ليس غرضه الا مع اعتبار وحدة
عدد الخطأ وعدمه ولو كان التفاوت بين والتباعد عشرين خطوة وكان عدد خطى
الطواف في الثاني مائة مثلا فطواف خمس مرات و تباعدا وتباعدا وطاف ستا وتدارك
عدد الخطى في الاتيان بالست مع التدارك جامع لفضل عدد الخطى وفضل التدارك
فضل كثرة الطواف ايضا من البطلان مطلقا في الرجل والمرأة لما سبق من ضعف
السند و مخالفته للنصوص المتعددة و عدم صلاحيته مثل هذه الشهرة لاثبات مثل هذا
الحكم واذا بطل في المرأة بطل في الرجل بطريق اولى مع ضعفه لا اولوية في الرجل لو قلنا به
في المرأة مع كونها عورة والنص بطريق الرجل وهو ظاهر وكذا ابطل قوله واذا ثبت

والاولوية الى ... [illegible]
عن الصحيح ... [illegible]
... [illegible]

في المرة الا اخرى ادفع لتقريب الثبوت في المرة لا يمكن النقض بكونه قياسا او لعدم العلم
بالعلة واستحباب ذلك ثم دفع لما يرد على ابن زهرة وحاصل الايراد ان النص
دل على استحباب هذا العدد فالقول بالزايد كان مخالفا للنص والظاهر اذا كان القران
صحيحا فالقائل الا اختيار الزايد فلا يكون له فائدة فاجاب عن الاول بان النص
دل على استحباب هذا العدد ولم يدل على استحباب الاقتصار عليه واستحباب هذا القدر
لا ينافي استحباب الزيادة ايضا وعن الثاني ان صحة القران لا تنافي استحباب الزيادة
واعلم ان النص دل على هذا العدد ونص كراهة القران دل على كراهة الزيادة مطلقا
فابن زهرة انتقض كراهتهم القران ثم خصص كراهة القران بغير هذه الصورة
فمع طريقة ابن زهرة لا يخفى ان الظاهر عدم دفع الايراد الثاني اذ غرضه الخروج عن
الكراهة فالمنع للايراد بانه اذا كان القران صحيحا فالفائدة للزيادة فلا فائدة
في الجواب بانه لا ينافي الاستحباب وعلى المشهور يرد الايراد ولا خلاص بالجواب في
انه اذا لم يكن القران في هذا الفرض يكره وما لم يكن للزيادة على النص فائدة فتدبر
وكيف كان فالاشكال او في اشتداد الا انه وجه بما ذكرنا من ان تعدد كونه
على الصفا ظن التمام فشرط وانه ينفع بعض ما اورد ناه ولم يرتفع الاشكال بالكلية
اذ منع الاشكال لان القسم يزيد عن ارتكاب القسم عالما عامدا ويجب فيه البقرة و
في الجاهل ايضا لا يرتفع الجاهل قبل التقصير هنا وهو لا يوجب البقرة في تمام افراده
بل على المتوسط مقدار ما يمكن ادراك الرأي يمكن ادراك واجبه كما بين من
الشهرة من محله قبل الاحرام ومحله مكة فيستقيم انه لا يجوز احرام الحج المتمتع بغير

على حاله وقال لا استحباب الزيادة عند ذا من القران ومن وقف على ظاهر النص

بغير الاسم التعدد والنسيان ما دعوت الا الا خيرا لا يخفى انه يشكل ظاهر هذه
الرواية والرواية الاتية بانه كيف يصح عدم الدعاء للنفس مع اشتمال التعقيب المأثور
على الدعاء للنفس وكذا دعاء المنقول في عرفة عن سيدنا الحسين وسيدنا زين العا
بدين عليهما السلام اصل الصلوة مشتمل على الدعاء للنفس ولا اقل من سورة الحمد
فان فيها اهدنا الا ان يخص السورة دعاء للنفس والجواب بانه لعل الراوي بين الجليلين
لم يعقبا بالمأثور ولا في الدعاء المأثور في عرفة فلا اقتصار في الفاتحة الدعاء ولم يتوضأ
بعد الظهر او لم يقرا دعاء الوضوء بعيد عن الانصاف بل الاظهر ان مرادهما الاهتمام بالدعاء
زايدا على المأثور للاخوان او انهما لم يجاء في طلب شيء الا للاخوان الصحيحة
عبد الله بن سنان التي استدل في المدارك على هذا الدعوى برواية عبد الله بن المغيرة
قال جاءنا رجل بمنى فقال اني ادركت الناس بالموقفين جميعا فقال له عبد الله بن
المغيرة لا حج لك وسال اسحق بن عمار فلم يجبه فدخل اسحق على ابي الحسن ع فسأله
عن ذلك فقال اذا ادرك المشعر الحرام يوم النحر قبل زوال الشمس يوم النحر فقد ادرك
الحج ثم ذكر ان الشيخ استدل على هذا القول بصحيحة عبد الله بن سنان عن الكاظم
عليه السلام اذا ادرك مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس فقد ادرك الحج وتقدم
في ذلك فخر الدين في شرح القواعد ولم نقف على هذه الرواية في شيء من الاصول
ولا نقلها احد غيرهما فيما نعلم والظاهر انها رواية عبد الله بن المغيرة فوقع السهو
في ذكر الاب والحجة في الكشي قال روى عبد الله بن سنان لم يسمع من الصادق ع
الا حديث من ادرك فقد ادرك الحج انتهى وما ذكره ره جيد جدا انه يجد شيئا منه

ورواية عبد الله بن المغيرة صحيحة مع ظهور ما رواه عن الامام بتوسط اسحق بن عمار
ولم يظهر وجه التعجب من كلام الكشي واما الشهرة فان كان مراده ما نقله الكشي بجمله
الرواة عن الكاظم عليه السلام فغير سديد وكذا حكمه بانها صحيحة والظاهر ان مراده ما نقلناه من
المدارك فيجزي مطلقا اي سواء صام الموقوف بعرفة اختيارا او اضطرارا ام لا
والصبي مطلقا عطفا على كل مضطر يعني يجوز الافاضة للصبي سواء كان مضطرا
ام لا استدل على ان مخالفة لونه لا يجزي بعد هذا المعنى فان معنى البرش لغة
اختلاف اللون لكان المجموع منتفيا بانتفاء البرش لا بكونه برشا بعيد جدا وفي كتب
الفقه البرشة في شعر الفرس نكت صغار يخالف سائره لكن الظاهر يتبع الاطلاق
على مطلق مخالفة اللون وكانه اي الاول نظر من اكتفى بها على المنقطة والى الثاني
نظر من ذكرهما معا فان اختلاف اللون يمكن ان يتحقق بدون كونها منقطة كان
يكون نصفها ابيض ونصفها اسود كان اولى لافادته الحكمين معا وعدم ورود
النظر عليه فان المركب من الواجب والمندوب مندوب وفيه مناسبة اخرى
انه فان قلت الحذف باحد المعنيين المذكورين مستحب بغير شك لقيام الدليل عليه
فاذا لم يكن مناسبا للمتباعد فاي فايدة في جعل امر آخر محذوفا ولا بد من القول
ما يجب ما بين امرين غير متناسبين سواء كان احدهما غير الحذف او عينه قلت غرضنا انه
لو فسر الحذف به لزم في اكثر الافراد الاكتفاء بما يجري السنتين دون الحذف بخلاف ما
اذا كان المستحب تلك الامور في اكثر الافراد يوتى بالسنتين وهذا الشيء ظاهر ثم
سيذكر هو ما ازمع التعارض بان الحذف في بعض ... اكثر الافراد وسنة [illegible]

اذ صحة [illegible] الروايه
[illegible] ان [illegible] الرواية
[illegible] المغيرة [illegible] الكشي [illegible]
[illegible] عن الكاظم [illegible]
الرواية [illegible] الله [illegible]
[illegible]

ولا يحصل فايدة لتفسير الحذف بالرمي بالاصابع مطلقا فلعل مع هذا ايضا يحصل
العمل بشيئين احدهما الحذف مطلقا وثانيهما الحذف الخاص ويحتمل ان ما ذكره لغيرا
مبناه على الاحتياط وما ذكره من الترجيح من حيث الفتوى تامل ولعل العبارة يحتمل بعد
ملاحظة القرينة ان المراد ظهور المخالفة فيهما اي في مسئلتي الهزال والنقص
اذ لو ظهر في تقليل الظهور وبيان القرينة يعني ان المراد من العبارة انه لو ظهر بعد
الذبح انه كان مهزولا اجزا ولو ظهر بعد الذبح انه كان ناقصا لم يجزه ولا يصح حمل
العبارة على انه لو ظهر بعد الشراء انه كان مهزولا اجزا ولو ظهر بعد الشراء انه
كان ناقصا لم يجز اذ لو حمل الكلام على هذا لم يصح الحكم الثاني باطلاقه وكليته اذ
من جملة صوره ما لو اشتري بظن التمام ثم ظهر النقص ثم ظهر التمام قبل الذبح او
اشتري مع علمه بالنقص ثم ظهر التمام قبل الذبح بان زال النقص كما اذا دفع [illegible]
العين مثلا فانه يجزي قطعا والحاصل ان المصنف حكم بانه لو ظهر مهزولا اجزا
ولو ظهر ناقصا لم يجز فزمان الظهور ان كان بعد الذبح بان ظهر بعد الذبح
مخالفة لما قبل الذبح يصح الحكم في المسئلتين على اطلاقه ولو جعل زمان الظهور بعد
الشراء بان ظهر بعد الشراء مخالفة لما قبله لم يصح الحكم الثاني على اطلاقه لان من صوره
ما لو ظهر التمام قبل الذبح بعد ظهور النقص قبله كما صورناه فانه يجزي قطعا واما
الحكم الاول فيصح كليا على المختار ولا يصح على المذهب الآخر كليا فالعبارة لما كانت محتملة
في نفسها التقدير بعد الذبح والتقدير بعد الشراء وكان الحكم على احد التقديرين
صحيحا من غير تخصيص ودل التقدير الآخر كان هذا قرينة لحمل العبارة على بعد الذبح

والحاصل ان الشارح اراد اذا ظهر الاجزاء [illegible]
بعض [illegible] ان العبارة تدل
على [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] بعد الذبح [illegible]

ولا خفاء في ان ظاهر العبارة كلية الحكم وان كلية الحكم انما تصح على تقدير ان يكون
المراد بعد الذبح فان التقييد بالظهور الكلية في كون ظاهر العبارة ان المراد كذا
فذلك لا يخفى قول الشارح مع ان المراد الا ظاهر العبارة بعد ملاحظة هذه
القرينة وبواسطتها ان المراد الخ كما ذكرنا اولا ومثل هذه المسامحة شايعة في
كلامهم يحملون غير الظاهر لما دل عليه بالقرينة ظاهرا بل متبادرا بسبب القرينة
يرشد لذلك ما ذكره قول ائمة الاصول في مسائل شتى جوابا لمن يدعي كون اللفظ
حقيقة في معنى مدعيا ظهوره وتبادره ان الظهور والتبادر انما هو بسبب
ان جواز هذه المسامحة في غاية الظهور . ويجب ذبح هدي القران الخ لا يخفى
ان الحج انما يصير قرانا بسياق الهدي فقوله هدي القران معنى عن قوله سياقه
وعقد به احرامه والشارح لم يورد هذا الايراد واورد ان السياق معنى
عن عقد الاحرام به حملا للسياق على المعنى الشرعي ومثل هذا الكلام جار في
هدي القران كما ذكرنا ثم لا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان هدي القران انما
يجب ذبحه اذا عقد الاحرام به وقد مر من المصنف في ذكر صفات حج القران
انه مثل حج الافراد ويتميز عنه بما يشترط في حج الافراد و يزيد عقد احرامه
بسياق الهدي واشعاره وتقليده ثم قال في بحث الاحرام ان القارن يعقد
احرامه بالتلبية او بالاشعار والتقليد وذكر الشارح انه بايهما بدا وجب
الاخر فيرد عليه ظاهرا انه اذا كان شرط القران كون عقد الاحرام بالسياق
الشرعي كما ذكره اولا ووجوب الذبح معلق عليه كما ذكره اخرا كيف يصح ان القارن
معقد

معقد الاحرام باي الامرين شاء اذ هو صريح في انه لو عقد الاحرام بالتلبية ثم اشعر
وقلد كان قارنا ووجب عليه ذبح هديه والظاهر ان مراد المصنف كغيره ان القارن
اذا عقد الاحرام بالتلبية ثم اشعر وقلد يكون ملحظا ثانيا محللا لعقد
الاحرام فيصح ان يقال انه عقد الاحرام بالاشعار والتقليد فحينئذ يرتفع التنافي
ويبقى الكلام على الشارح ان الظاهر ان المصنف لم يورد من السياق الاشعار و
التقليد والامر فيه سهل لكن لو كان الايراد واردا لكان ايراده بعد قول
المصنف فيما سبق و يزيد عقد احرامه الخ لا نقلنا والله اعلم بحقايق الامور

كتاب الجهاد

قوله وهو واجب على الله [illegible] عليه ان الدليل يدل
على الوجوب على الله والمصنف الوجوب على المكلفين فلا يتم الدلالة والجواب
ان الذاهبين الى وجوب اللطف يقسمون الالطاف الى ما يكون فعلا لله والى
ما يكون فعلا للعبد ويقولون بوجوب القسم الاول عليه تعالى بمعنى انه يجب
عليه ان يفعل وبوجوب القسم الثاني عليه بمعنى انه يجب عليه ان يوجبه
على العبد مثلا لما كان امتثال الاوامر والنواهي لطفا مما يقرب به تعيين الامام
وطاعة الخلق له وجب عليه تعالى ان يعين الامام لان تعيين الامام فعله
تعالى ويجب عليه ان يوجب على الخلق طاعته لان الطاعة فعل العبد فيهما
يجب عقلا على الله تعالى ان يوجب على العباد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهذا معنى كونهما واجبين عقليين   ولا يلزم الخ هذا نقض للدليل وحاصله
ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لو كان لطفا لكان لطفا واجبا على الله تعالى

والثاني بطريق اما الاول فلانه لا فرق بين كون الامر والنهي هو الله وبين كونها
العبد في كونهما مقربين الى الطاعة مبعدين عن المعصية فان السلطان يجب عليه الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر مع انه حينئذ مقرب الى الطاعة والقتل لا يجب عليه الا بعدم
دواعي الشر وعلم دواعي الخير وبذل وجه النار لا غير ذلك واما بطلان الثاني فلانه
اما ان يقع جميع الامر والنهي لك منه تعالى وهو خلاف الواقع فان تارك الواجب
وفاعل المعصية ليس لها من يعززهما ولكنا بالغ اللازم واما ان يقع بعضهم وهو يستلزم
الاخلال بالواجب لاستلزام القيام جوابه بعض النقض وحاصله ان التكليف
انما يجب اذا لم يكن فيه جهة مفسدة وهاهنا الجهة المفسدة موجودة فان القيام لا
قيام منه تعالى به على هذا الوجه مستلزم للالجاء المنافي للتكليف وقوله ويجوز
لا جواب سوال تقديره ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لهذا الوجه الا
لطفا مقربا للطاعة غير مستلزم المانع لان واجبا عليه ايضا والا لم يكن كل ما
يكون واجبا على العبد فاجاب بانه يجوز اختلاف الواجب باختلاف المحال فيكون
الواجب عليه غير ما يجب على العباد وما يجب عليهم غير ما يجب عليه خصوصا مع وجود
المانع لعدم لزوم الالجاء ويمكن ان يكون تقدير السوال ان الامر بالمعروف لو كان
صدوره منه تعالى لطفا لزم وجوب جميع افراده عليه ولو لم يكن صدوره
منه تعالى لطفا لم يجب عليه شي من افراده مع انكم توجبون الانذار والاعلام
والترغيب والترهيب والجواب تقريبا لجوابه واضح ثم لا يخفى ظهور ورود
الايراد عليه بانه اما ان يكون القيام به على هذا الوجه لطفا فيه من القول

لا القبح

لا القبح موجبا للالجاء ام لا فعلى الاول كيف يوجب علينا ما يلزم الالجاء للمكلفين
المنافي وعلى الثاني يبطل الجواب اذ يلزم عدم المانع ووقوع الجهة المفسدة فان قلت
لعل قيامه تعالى يكون موجبا للالجاء دون قيامنا قلت لا يخفى ان ضرب المكلف
مثلا ليطيع ان كان موجبا للالجاء فسواء كان الضارب ملكا او انسانا يلزم الا
لجاء والا فلا على ان للمورد ان يقول يلزم عليه تعالى ان يقيض انسانا للقيام
بارادته او بالجاء من الغير وبهذا الايراد بحيث قيل ان للمقام فيه نظر خاص
فان المانع مشترك اشترك والجواب عن الايراد يستدعي تقديم مقدمة هي ان ذا الامر
لا يكون لطفا مقربا للطاعة فاما ان يعلم او يظن اشتماله على مفسدة ما تعرض و
وجوبه او يعلم او يظن عدم اشتماله على المفسدة او يكون الامر مشكوكا فعلى الاول لا
في عدم وجوبه وعلى الثاني يكون وجوبه معلوما او مظنونا وعلى الثالث يكون
مشكوكا اذا تمهد هذا فنقول لا شك ان الترهيب على الغير ليس من القسم الاول
وكذلك لا خفاء في عدم كونه من القسم الثالث فان الناس لم يزالوا منذ خلقوا
الى الان يرغب العالم الجاهل ويردع الحليم السفيه فلم يظهر اختلال النظام او وقع امر حسن
على ان العقول الصحيحة حاكمة بحسن المنع عن القبح والدعوة الى الحسن بل الجرءة
فان العقل يحب حون من يردع السفهاء ويجري حكم الحكماء وقد يذمون من
يتساهل فيه لا اختلاف بين العقلاء في ذلك ثم يختلفون فيما يرونه حسنا و
قبيحا على اختلاف عقولهم ومذاهبهم فعلم ان خلوه عن الجهة المقبحة امر مركوز
في العقول واشتماله على الصلاح متفق بالقبول وتامل هو دعا عام يجز الا بيجا

اهل ناجية مما يعلم صلاحهم فيه فاعرض الجبلة عن قبول دعوته فقام بعضهم بحيث
اهل الناحية حتى تصير ناجية ودعوا السفهاء عن المخالفة بالقول النجح و
الضرب المبرح الجيد المعقول له ذاته او بنواها منه عنه بجد حد عادته فظهر
ان عدم اشتمال الجرح الفساد لو لم يكن مقطوعا فلا اقل من الظن القوي و
اما قيامه تعالى فلا خفاء في عدم كونه كذلك بل لا اقل من ان يشك في اشتماله
على المفسدة فان قلت الايراد على الشريعة الجليلة هو انه لا فرق في لزوم الجاء
بين قيام العبد وقيامه تعالى وما ذكرت كلام اخر غير مبين للفرق قلت
لا شك ان المورد ناقض مستدل والمجيب مانع فيكفيه احتمال كون قيامه
تقوية مشتملا على المفسدة ولا الجاء عليه في ذكر الالجاء وانما ذكره سندا
للمنع فان غرضه احتمال استلزامه للالجاء لو قام تعالى به فلا يمنع سقوط الا
يراد عنه فان عدم استلزامه للالجاء لو قام العبد به بين واستلزامه لو
قام تعالى به محتمل وان كان غرضه استلزامه للالجاء قطعا فغايته الايراد ابطال
السند الاخص فظهر ما ذكرنا وناقض كلام الشريعة الجليلة وبهذا جواب
اخر وهو انه لا شك في كون الامر بالمعروف مقربا الى الطاعة انما الشك في
انه هل فيه مفسدة عند قيامه تعالى وقيام العبد ام لا فلا علم من السمع
ايجابه تعالى الامر بالمعروف وعلم عدم قيامه تعالى به علم اشتمال الثاني للمفسدة
واشتمال الاول عليها والجواب عن حديث الالجاء مثل ما ذكر فان قلت فعلى
هذا يكون جميع الواجبات عقلية قلت لا انما يلزم ان يكون ما يعلم حسنه بالعقل

[illegible]

ويعلم

ويعلم من السمع عدم اشتماله على القبح واجبا عقليا فلا محذور وفي التزامه والقول
على الجواب الاول تأمل   ولان الواجب لا تتمة للجواب الاول وجوابنا في
دفع الاول حاصل الجواب ان الاستدلال على الوجوب العيني بالعمومات غير كاف لما
وضحناه مع ما ذكرنا من الآيتين مجيب التوفيق وطريقه ان يحمل العمومات على
الكفائي فان الواجب على الجميع وكان الجميع مخاطبا به في الواقع جاز خطاب الجميع
وهذا الحمل غير بعيد بخلاف ابقاء العمومات على ظاهرها وحمل ما ذكرنا من الدليلين
عليها اذ الدليل العقلي غير قابل التأويل ولا يوجد في النقل حمل يساوي هذا الحمل في القرب
وعلى الثاني حاصل الجواب الاول مثل ما ذكرنا الا انه لم يذكر التوفيق سواء جعلت
وجه حمل العمومات على الكفائي ام جعلت وجه حمل الآيتين على العمومات على ان لا تحتاج
فيكون واجبا كفاية مستحبا عينا او غير ذلك كاف في الجواب وحاصل الجواب الثاني منع
تحقق التعارض بين العمومات فان غاية ما يدل عليه العمومات الوجوب على الجميع وهو مشترك
بين العيني وبناء الوجهين على ان المتبادر في الاوامر العامة للاشخاص هو الوجوب
العيني او المتبادر الوجوب على الجميع اعم من ان يكون كفاية او عينا فعلى الاول لا بد في
القول بوجوب الامر بالمعروف كفاية من حمل العمومات على خلاف ظاهرها فلا بد من حمل
قوله فلان الواجب لا تتمة للجواب الاول وعلى الثاني جواب ثاني واضح والجواب الاول
مبناه على التنزل والاستظهار وكلامه في المسالك يشعر بالثاني في الحاشية اعم
من ان يكون عقليا او نقليا عينيا او كفائيا اما المعروف فظاهره في الامر لا يصدق
على النهي والمعروف لا يصدق على المنكر كثيرة قال في شرح الشرائع ويمكن دخول

في المندوب باعتبار استحباب تركه فاذا كان تركه منه ويا نعلق الامر به فهذا هو
الاولى انتهى وهذا توجيه حسن لم نظفر به مع تردد ذكره في الكتاب ثم الظاهر المتبين
ان ظاهر العبارة ان الاعراض بمرتبته مقدم على القول بمراتبه ولا يخفى ان الايذاء في الا
عراض قد يكون ازيد من القول سيما اللين فكان الانسب تقديم بعض مراتب القول
على بعض المراتب من الاعراض ويمكن حمل العبارة على تقديم مرتبة الاعراض لكنه
بعيد ثم انه يرد عليه ان هنا اشكالا قويا هو ان الفعل الواجب اذا لم يصدر
عن المكلف مقارنا للقربة والاخلاص لا يكون معروفا وهكذا الاخفاء وصدورا
لفعل اذا كان على سبيل الاجبار لا يكون معروفا وكذا الاخفاء في ان القتل لا ينبغي
من يأتي بالمعروف فح كيف في جميع صور الامر بالمعروف من الاعراض وما بعده يكون
الداعي اليه ايلام الغير والضرب فكيف يكون معروفا وفي بعض صور الضرب وما
بعده لاخفاء في وصوله الى حد الاجبار وصورة القتل لا ينبغي الشخص حتى يأتي بالمعروف
والجواب ان العبادة اما ان لا يتوقف صحتها والغرض المقصود منها على قصد
القربة كازالة النجاسة والعبادات المالية مثل اداء حق الناس والزكوة او يتوقف
صحتها والغرض المقصود منها على قصد القربة كالصلوة ففي الصورة الاولى يكفي
في حصول اصل الفعل معروفا وكونه بقصد القربة معروفا آخر والغرض المقصود
من الفعل مثل طهارة الثوب وبراءة الذمة من الحق الواجب بحصول اصل الفعل
والثوب متوقف على القصد الثاني فاذا امر بالفعل واتى المكلف به وان لم يقصد
معروف
القربة بحصول المعروف في ان لم يحصل الثواب كلاما في تسميته عبادة فانه

والام

وان لم يسم عبادة فقد حصل الامر بالمعروف واما في الصورة الثانية فلا يحصل
فيها يكون صورة العبادة معروفا وان لم يكن مبرئة للذمة وقيل بانها مبرئة
للذمة فلا اشكال كما ذكرها وان لم نقل به فنقول لاشتمال الاتيان با
لفعل على الوجه المعتبر امر مقصود للمكلف والامر متوجه اليه فاذا لم يأت المكلف
به يستحق الايلام كما يستحق الحد والعقاب فالخوف من الايلام داع الى الاتيان
صورة الفعل التي هي بعض المأمور به وكذا الخوف من القتل والضرب والقتل
الواقعان بعد ترك المعروف والاتيان بالمنكر جاريان مجرى الحدود فتأمل
معنى التعزير لا ظاهر ان حمل المعرفة على التهيئة انما هو عند انتفاء الكلام
على العموم والظاهر انه عند حمله على الاحكام المتعلقة بما يحتاج اليه لا بد ايضا من
حمل المعرفة على التهيئة وقد فهم من تجويزه قطع السارق والزاني وقوله الله
اما اقامة الحدود او الحكم وكلام صاحب المراد والظاهر ان مراده ان مفهوم الكلام
الافتاء لا يجوز للمقلد فلم يجوز له نقل الاحكام الى غيره فذلك لا يعد افتاء ولكن
هذا ليس مفهوم عبارة المتن وانما هو مفهوم عبارة الدروس ومنطوقه
حيث قال ولا يجب على غير الفقيه الافتاء وقال اخيرا ولا يكفي في الحكم والا
فتاء التقليد ويمكن حمل عبارة الشهرة على انه فهم من عبارة المتن حيث
قال صفات المفتي كذا وكذا انه لا يجوز الفتوى لغير من اتصف بهذه الصفات
من المقلدين لكن هذا الحمل بعيد عن العبارة وفيه نظر قال في شرح
الشرايع ما حاصله ان في بعض العبادات لا تقية في الدماء فيشمل الجرح

فان التقييد في الذيار نكرة في سياق النفي فتعم وفي بعضها الانقيه في الفقير فلا يشمل
الجرح ولا يخفى مستند دب عليه الحكم اشهر وجه النظر منع وجود لا تقييد في لكفا
في دواية يصح التعويل عليها ويمكن الايراد مع تقدير وجود هذه العبارة في المتشابه
من لفظ العصار النفوس لا ما يشمل الجرح كتاب الكفارات ومنه متعينه المراد
بالمعينه غيرها سيذكره واطلاق المعينه على ما البيت مخيرة متعارف واطلاقها
على ما البيت مرتبة بنا على ان المراد بالمعين ما ليس لها بدل اصلا وخروج كفارة
الجمع بنا على رعاية التغليب بعموم المعينه وهو الثلث الاولى اى البدنة
والعتق والصيام والبقرة والعتق والصيام والشاة والعتق والصيام من
الثلثة الاولى اى النعامة والبقرة وما شابههما والظبي وما شابهه واحترز
بالاول عن الكفارة الرابعة لانه الثلثة اعنى صيام ثمانية عشر لظاهره واحترز
بالثاني عن كفارة الحامل وغيرها وجوب الكفارة به مطلقا المراد بالاطلاق
هنا في تاليه مع الحنث وعدمه وصادقا او كاذبا لعدم انعقاد اليمين
هذا دليل على عدم الكفارة في المستقبل مع الحنث وعدمه ودليل عدمها فيما
لو كان غموسا او صادقا الاصل عدم وجوب الكفارة فيه مع ما لا ينعقد
به اليمين فيهما اولى وان كان دعوى الاولوية في الكتاب امر محل نظر
عدم الكفارة مطلقا لا كفارة الظهار ولا الكبيرة المخيرة لا فادة
الجمع المعرف او المضاف في الرواية واذا خدشت المرأة وجهها او جزت
شعرها او شقته فوجزه الشعر عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او

الطعام

١٢٨

الطعام ستين مسكينا الرواية فقد وقع الشعر نكرة معرفا ووقع مضافا فاما كان
للعموم كان في استدلاله لا في كليهما والمستور في افادة المط بين كون الجمع
المعرف مفيد العموم وبين كون المضاف مفيدا له والله اعلم انه قد اختلف في كون
ما يفرق بينه وبين مفرده بالتاء كتمرة وتمر حقيقيا او جمعا وعلى التقديرين
يمكن الاستدلال لان اسم الجنس المعرف والمضاف افادتهما العموم مثل افادة
الجمع لكن الشهرة الكتي بنا بان الجمع مفيد للعموم اما لاختياره كونه جمعا او
الكفاية بذكر احد المذهبين اولان الشعر لم يطلق على شعرة واحدة كان او جمعا
ولو يجب الاستغفار في كل وهو ممنوع اذ يمكن ان يكون العلة منافاة الجزع
للصبر المحمود في المصيبة بخلافه في غير المصيبة اذ يكون فعلا لغوا فلا يكون موجبا
للكفارة وايضا يمكن ان يكون الجز فعلا فاحشا فعند حصوله في المصيبة التي
هي مظنة عدم الصبر عدم المؤاخذة تكون الكفارة دافعة له بخلاف ما
اذا وقع بدون المصيبة اذ يزيد فتجري على معارضة الكفارة وهكذا يجري الوجهان
في المسئلة الحلق والاحراق ولعل الثاني في الاول والاول في الثاني اظهر
فلا الظهر مجرد او هذا مصرح في الرواية المذكورة اذ فيها ولا شيء في لطم الخدود سوى
الاستغفار ثوب الملبوس اي بالغيبة وغيرها اي مالم يلبس بعد كونه معد اللبس
او وان لم يعد لكونه غير المخيط من شق بعض الاثنيات في الرواية المذكورة لا
ما بين يشق الثوب فقد شق موسى بن عمران لاخيه هرون على نبينا وعليهما السلام
وان حرم في الرواية السابقة وشق المرأة وجها او في اخرها والعدة شقق

للجيوب ولطمن الخدود والفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلم وعلى
مثله تلطم الخدود وتشق الجيوب فالظاهر ان مراد الشارح من قوله ان
حرم غير صورة الجواز ويكون المعنى ان عدم الكفارة في صورة جواز الشق
لاخفاء فيه وكذا سقي الكفارة في صورة التحريم ايضا ويمكن ان يكون مراده
ان شق الثوب وان كان حراما مطلقا غير موجب للكفارة وهو قول
ابن ادريس ولا حجة في لفظ الكفارة اي في عبارة القوم حيث اطلقوا
الحكم والرواية التي هي دليل الحكم مصرحة بالعالم بان يقال مرادهم العالم فلم يقيد
ما القائل بلفظ الكفارة بناء على ان الكفارة ما يكون ساترا للذنب مع
الجهل لا ذنب ووجه عدم الحجية ما سلف في كتاب الحج من الكفارات الخاص
لانه مقتضى الامر اي الامر الوارد في العبادة فيكون دليلا على كون
العبادة ذلك او الامر الوارد في الخبر فيكون دليلا على الحكم والحلال
فان الواقع في المتن خبر حمله الشارح على الامر وكذا الوارد في الخبر على ما نقل
وجعل الرواية في الحاشية الحق بخاتمة مرسلة لا مقطوعة لان راويها
عبد الله بن المغيرة عمن حدثه عن الصادق والمقطوعة الا ان
يصل الخبر الى الامام فالرواية ليست بمقطوعة ولفظ الخبر على ما في التهذيب
محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عمن
حدثه قال اذا انتصف الليل فان قلت صليها ويصبح صائما ولا اخفاء في انه ليس
في الرواية صريح الامر بل هو خبر ظاهر او هذا يقوى الحمل على الاستحباب ولا اخفا

يمكن ان يقال تحقق الكفارة في صورة الذنب لعموم ... التوجيه منه سلمه

فيظهور

في ظهور احتمال الرواية للعهد فتدبر ولو سافر فيه مطلقا اي مع لزوم السفر
او عدمه سقوط اي حين كون الافطار المرض وما ذكره بعده
ما اذا كان في السفر ولو ... او الفرق انه مع المرض وتواليه لا ينعقد الصوم
بخلاف السفر اذ لو لم يسافر لم ينعقد صومه فان كان انما يترك السفر
لو كان واجبا فلا ان منشاء ترك الصوم اختيار المكلف السفر والافطار
لزم القضاء بخلاف المرض والحيض اذ ليس للمكلف سبب للافطار هذا اما الممكن
ان يقع في الفرق وفي الدروس جعل احتمال سقوط القضاء شاملا للمرض و
الحيض والسفر الضروري معللا بعدم قبول المكلف للصوم يعني انه لما كان
السفر لازما شرعا او عقلا لم يتوجه الى المكلف الامر بالصوم ولم يكن المكلف
قابلا لايجاب الصوم عليه فانه تكليف بما لا يطاق بخلاف ما لو اختار السفر
على انه وان امكن القول بعدم توجه خطاب الصوم اليه بناء على تجويز
الافطار ولكن لا يمكن القول بعدم قابلية الخطاب تامل او مطلقا اي فوق
مطلق المملوك او اعم من ضربه بذنب فوق الحد او ضربه بغير ذنب وقيل
اعم من حد المملوك او الحر وهو هنا عبادة اي بخلاف العتق الشرعي
وولده منه حقيقة لو اعتبر هنا في ... ولد المسلم مسلم الولد شرعي
لم يشمل ولد الزنا ولو اعتبر المعنى اللغوي شمله وعلى هذا يكون قوله
فلا يعتبر عن الثاني تاكيدا او تقويته للثاني ويحتمل ان يكون المراد
انه مع حمل الولد على الولد على المعنى الشرعي يمكن القول باسلامه من اجل

الى الالحاق بمن حصل منه و ولده و لو لتداوى من الالحاق بالباقى النادر
عن مولاه قيد التنكيل بكونه صادرا عن مولاه تبعا للعقول المص في كتاب العتق
حيث عد من اسباب الموجبة للعتق تنكيل المولى بعبده و في الدروس اطلق
التنكيل في كتاب الكفارة و كتاب العتق   والمفهوم من ظاهر العبارة عدم كون
الخصي تنكيلا وكذلك عبارة الدروس حيث قال بعد ذكر التنكيل و قال ابن الجنيد
لا يجزى الخصي والاصم والاخرس وهو نادر و فيه ايضا ظاهر عبارة الشرح عدم كون
قطع احدى الاذنين واليدين والصم احدى الرجلين تنكيلا وقال الش فيما يجئ
في كتاب العتق وليس في كلام الاصحاب هنا شئ يحدد بل اقتصروا على مجرد اللفظ
مما يعد تنكيلا عرفا وترتب عليه حكمه اشهر و الظاهر ان الفرق بين ما عده تنكيلا
وبين ما ظاهر كلامه انه ليس بتنكيل مشكل   وفي انعتاقه به نظر وجه
النظر ان الصيغة جامعة للشرائط ومنه كونه عن الكفارة امرا مقارن لقصد
العتق فيكون مجزيا و من انه قصد العتق الخاص ولم يقصد المطلق فهو قصد
واحد متعلق بعتق خاص ولم يحصل الخاص ولم يقصد غيره واختار المص حيث
قال والاقرب عدم العتق   وان اتفق متعدد الكفارة هذا نوع اخر من الحكم و
الاول لا يتفق متعدد الكفارة مثل اطعام عشرة حين ما يكون في ذمته كفارة
يمين و كفارة شهر رمضان الظاهر استدعاء التعيين   مطلقا اي سواء اتفقت
اسبابه او اختلفت   ولا يجزى ذلك اي نية العتق عما في الذمة فلا والتعيين فيما
كان في ذمته كفارة شك في نوعها بل لابد من نية الكفارة فان قلت هذا الحكم

منافق/

منافق لما سبق من انه اذا كان ما في ذمته نوعا خاصا من الكفارة و علم نوعها لا
يحتاج الى تعيين النوع و قرره بانه لا يكون ما في الذمة مشتركا لم يكن غيره موجودا
فلا يمكن الاتيان به الا بالتعيين الوافى ولم يحتج الى ذكر المميز ففي هذه المسئلة
لما لم يكن ما في ذمته غير الكفارة فلا يمكنه الاتيان بغير الكفارة بعنوان انه في ذمته
لم يحتج الى ذكر الكفارة و قصدها والا فما الفرق قلت نظر المص ان في تنويع الواجب
غرض عند العلم به فلا يكفي قصد ما في الذمة منه بخلاف ما اذا لم يعلم فان قصدها
انما يلزم حيث يكون مشتركة محتاجا الى التمييز ولذا ذكروا انه مع اتحاد ما في الذمة
من الكفارة فصرح بلزوم اعتبار الكفارة و نظير هذا انه لو كان المكلف غير مشغول
الذمة بغير صلوة الظهر الحاضرة لم يحتج الى قصد الوجوب ولا الاداء لكن لابد من قصد
صلوة الظهر ولا يجزيه قصد ما في الذمة فلا قصد الواجب من قصدها هذا مقصوده
والكلام موضع تامل و قد سبق بعض ما يمكن ان يقال فتدبر و تأمل   العتق مطلقا
اى بدون قصد ما في الذمة ولا قصد الكفارة ولا قصد الوجوب او المراد بالاطلاق
انه لا يجزى قصد مطلق العتق في شئ من المسائل المذكورة   للقدرة على التتابع
في غيره ان قلت في صورة اختيار السفر ايضا المكلف قادر على التتابع في غيره بان يصوم
ما صام و ليستانف بعد سفره متتابعا فلم لا قلت المراد انه في اول الصوم ملتزم
الا لا اختيار هذه الايام التي يلزم عدم تتابعها لانه قادر على التتابع في غيره بخلاف
الحائض و في صورة اختيار السفر لا يقدر في اول الصوم على غيرها فعلى الا على انه
متى يلزم عليه و فيما حيث   فيما يجب فيه ذلك لا يخفى عليك وروده او رد

من ان كلام المصنف في الكفارة المرتبة حيث قال اولا و يتعين العتق في المرتبة
ثم يأتي الا فيما يتعين فيه العتق اذا عجز ينتقل الى الصيام الى اخر الكلام و المرتبة
لم يكن اريد من ثلث وفي كفارة قضاء رمضان لم يكن عتق اصلا وكفارة اليمين
لم يعد المصنف ره من المرتبة فلم يكن العتق فيه متعينا وانما كان يتعين العتق في كفارة
قتل الخطاء والظهار وكلام المصنف فيما يجب اذ ذاك ان فيما مع العجز عن الصيام يجب
اطعام ستين مسكينا ولا يحتاج الكلام الى توجيه نعم يحتاج قوله ويتعين العتق في
المرتبة الى توجيه حتى لا يرد كفارة قضاء شهر رمضان فلان ذكر التوجيه هنا انسب
والبعض ادخل كفارة شهر رمضان والنذر في المرتبة بل كفارة اليمين مما لا يصح او تجاوز
الى محو وبطل هذا الظاهر واعلم انه يمكن ان يكون قوله فيما يجب فيه ذلك تقييد الاصل
للمسئلة ويكون الغرض اخراج كفارة قضاء شهر رمضان بل كفارة اليمين فانها مرتبة
ايضا في الجملة ويكون حاصل الكلام ان مراد المصنف بقوله ويتعين في المرتبة العتق ثم
الصيام كذا ثم الاطعام لكن انما هو فيما يجب فيه الثلث لا في قضاء شهر رمضان وكفارة
اليمين ويناسب هذا التوجيه مقابلة قوله فيما يجب فيه ذلك بقوله لان مطلق المرتبة
واخراج كفارة قضاء شهر رمضان وكفارة اليمين من الحكم وحيث انه لم يذكره
عقيب قوله ويتعين العتق في المرتبة وذكره هيهنا سهل لكن يخدشه هذا التوجيه ذكر
كفارة شهر رمضان وكفارة النذر مع عدم دخولها في المرتبة هذا والظاهر ان النسخة
حيل فيها المصنف ومع العجز يطعم ستين مسكينا مسئلة على حالها شاملة للمرتبة وغيرها
حاصلها ان كل من عجز عن الصيام يطعم ستين فيه مما قيد وذكرنا انه لا يمكن حمل

المسئلة

المسئلة الاخيرة على المرتبة اذ لا يصح الحكم في كفارة القضاء و اليمين بل الظاهر
حمل قول المصنف ومع العجز صيام شهرين ايضا مسئلة على حدة وقيدها باعتبار انها
يصح في المرتبة فلم يحصل من تتمة قوله ويتعين العتق في المرتبة والا لم يحتج الى التقييد
بقوله في المرتبة والظاهر ان الباعث له ويتعين العتق على القاعدة في المرتبة الى آخر
ما قال ثم قال اذا انتقل فرض المكفر الى الصوم وجب شهران متتابعان في الظهار
والقتل الى اخر الكلام ثم قال واذا انتقل الى الاطعام وجب اطعام ستين مسكينا
في كفارة شهر رمضان والخطاء والظهار والنذر والعهد والاطعام عشرة مساكين
في كفارة اليمين الخ فكلام الدروس شامل للمخيرة على ما صرح به فلا بد فيه من
ارتكاب المسامحة في قوله واذا انتقل الخ فالشارح ره وجه هذا الكتاب وفق
الدروس فتأمل لتعتقد ان المرتبة وجهها لا يخفى ان وجه القربة ان لا يكون عارفا
بالصانع مقرا بالدين الحق ولا يتصور هذا في حق الكافر واعلم ان الشارح ره ذكر
في المسالك في مسئلة وقف الذمي على الوجه المحرم عندنا ان الحكم بصحة هذا الوقف
مشكل على القول باعتبار القربة في الوقف من حيث ان ذلك معصية في الواقع
فلا يتحقق معنى القربة فيها الا ان يراد قصدها في الجملة وان لم يحصل او قصدها
ممن يعتقد حصولها وهذا هو الظاهر ومثله ولا يخفى عليك ورود ما ذكره على
هذا المقام لا ان يقال ما ذكره ليس بيانا المستند للحكم بل بيان العلة والمستند
الاجماع وغيره تدبر   حيث لا يراد فيها اعم
مثل الصلوة والطهارة والنذر ونحو الامور التي لا حقيقة لها الا ما اعتبرها الشارع

يمكن القول بان حقيقتها الصحيحة ويكون اطلاقها على الفاسدة مجازا ويمكن
القول بشمولها للصحيحة والفاسدة فظاهر كلام القوم الثاني فعلى الاول
لا يحتاج في مثل قولهم عم لا صلوة الا بطهور ولا يمين لولد مع والده ونظائره
الى الحمل على المجاز بل يجب ابقاءه على نفي الحقيقة ويكون المراد ان حقيقة الصلوة
بدون الطهور منتفية وحقيقة اليمين بدون اذن الوالد منتفية وهكذا و
على الثاني يحتاج الى اضمار اما الصحة واما الكمال فقول الشارح ره حيث لا يراد منها
اما اشارة الى انه لو نسلم انه لا يحمل على الحقيقة او المراد انه فيما نحن فيه لا يمكن الحمل
على الحقيقة وعموم الامر الخ اجاب بابداء حاصله ان الادلة العامة تدل على
وجوب الوفاء بتمام افراد النذر وخروج نذر الولد والعبد بدون اذن فيبقى الباقي
داخلا تحت العموم وحاصل الجواب ان الحديث على ما عرفت دل على عدم صحة
النذر بدون اذن المولى فيكون العموم مخصوصا بنذر المذكور اي نذر العبد
بدون اذن المولى لا بنذره مع النهي وكلمة الباء داخلة على ما يخرج من العام
كقول الكاظم عم في الرواية منقولة في الدروس كما ذكره الشارح ره وفي التهذيب
عن الوشاء عن ابي الحسن عم قال قلت له ان لي جارية كنت حلفت منها بيمين
فقلت لله علي ان لا ابيعها ابدا ولي الى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة فقال ف
لله بقولك له واعلم ان هذا الاستدلال من مثله غريب اما اولا فلمنع عدم جواز
تقرير الامام لمثل هذا الاطلاق على تقدير كونه غلطا فان هذا الاطلاق ليس
مما لا يجوز لهم التقرير عليه الا ان يقال ان هذا التقرير يفهم منه جواز

الاطلاق عرفا وليس بناء الكلام على مسئلة حجية تقرير الامام واما ثانيا فلان
غاية ما يفيد التقرير جواز الاطلاق فلا احتجاج بتقرير فيه ولا دليل على كون
الاطلاق حقيقة ولو تمسك بكون الاصل في الاطلاق الحقيقة لجرى في الاطلاق
في كلام الراوي ولم يحتج الى ضميمة اخذ التقرير واما ثالثا فلان الرواية على ما
نقله المصنف غير محتاجة للتقرير فان الراوي وان اطلق اليمين على النذر لكنه عم
حيث قال في الله بنذره لم يقرره عليه بل نبهه على ان ما ذكرت ليس يمينا بل
نذرا واي تقرير في هذا الكلام نعم على ما نقلنا عن التهذيب محتاجة الى التقرير
وعلى هذا يظهر حسن ما علم من ان المستند في الولد اطلاق اليمين على
النذر والتساوي في النفي وليس هناك نص خاص مع انه لا وجه لاختصاص
الحكم اي صحة النذر بالولد والحكم بتوقف نذر الزوجة على اذن الزوج دون
نذر الولد كما فعله المصنف في هذا الكتاب لان الدليل في الزوجة ايضا ليس غير
هذا الدليلين وليس فيها نص خاص اما المملوك فيمكن اختصاصه بالخروج
عن حكم النذر فانه لم يكن فيه نص خاص ليس بحجة عليه لا يقال قد نقل في
الفقيه بسند صحيح عن الصادق عم انه قال ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق
في صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها الخبر
قلت مع قطع عن ضعف التمسك بهذا الحديث قد سبق ان الشهيد ره
لم يكن عنده نسخة الفقيه نعم يرد انه قد علم هنا انه لا نص في المملوك
بخصوصه والدليل الذي يمكن التعويل عليه كونه محجورا عليه واما

واما الدليلان المذكوران سابقا فالشهرة عدم التعويل عليهما ومرجح في شرع
الشرايع بعد صلح يشكل قولا الشهرة سابقا والاحوى وقوعه بدون الاذن بالاطلاق
لنفي ماهيته في الجزء فلاجزئية معه نفي الماهية في النذر وغاية ما يمكن ان يوجه
برانه يجعل الزوم ما على اللغة حيث يعتقد شمول اليمين للولد مع والده ولا
للمملوك مع مولاه الجزء للنذر والا انه بعيد عن العبادة فاتق اوصها فالجها
في القرين المباح الراجح في الدين يمكن ادخاله في الطاعة بناء على المشهور ويجيء
في كتاب التجارة تفصيله انشاء الله ويمكن القول بعدم دخل بعض افراده في الكل
فان المباح اذا كان معينا في فعل الواجب لكنه لم يقصد المكلف بفعله كونه معينا
يكون داخلا دينا غير مندوب والبعض الاخر من افراده وان امكن القول
بدخوله في الواجب والمستحب الا ان اطلاق المباح عليه متعارف فتأمل الى الحد
مما فظلة في الكتاب جيد محتجا بالجزء السابق قال في الدروس وفي تعلق النذر
بالمباح شرطا او جزاء نظر اقربه متابعة الاولى في الدين او الدنيا ومع التساوي
جانب النذر لرواية الحسن بن علي عن ابي الحسن عم في جارية حلف منها بيمين
فقال لله علي ان لا ابيعها فقال فِ لله بنذرك وفيه دقيقة انتهى ولا يخفى
طهور وورود الايراد عليه بانه ليس في الخبر شرط ولا جزاء بل ظاهره النذر المتبرع
وعقله مثل المقدم بل الشهرة حيث نقل الكلام عنه بغير ايراد ومن مثل هذا بعيد
ويمكن ان يكون مراد المصنف ره بالجزاء ما تعلق الاتيان به سواء كان مشروطا
او متبرعا به ويكون غرضه انه هل يجوز ان يكون الشرط امرا مباحا او الجزاء اي

ما يلزم من فعله سواء كان معتبرا بالشرط او متبرعا به بنذره مباحا او يكون الدليل
دليلا على بعض افراده ويمكن ان يكون الاستدلال بهذه الشرط والجزاء من اجل
دلالة الخبر على كون النذر هو اليمين كما فهم المصنف من الرواية فيكون دالا على
تمام افراد المدعى من جهة قيام الادلة على تعلق اليمين بالمباح سواء كان مشروطا
ام لا وفي الوجهين بعد والبيع مباحا اي متساو تركه وفعله وتركه الا ان يقترن
بعوارض مرجحة لاحد الطرفين ولم يذكر في الخبر ولان الاظهر ان يقول عدم
البيع لان المذكور في الخبر نذر عدم البيع هذا وحاصل الدليل ان الخبر دال على
نذر عدم البيع من غير تفصيل وسؤال عن انه هل اقترن بعوارض مرجحة ام
لا فدل على انعقادها مطلقا الا ما خرج بالدليل ويخدشه ان المذكور في
الخبر على ما نقلنا سابقا اقترانه بالعوارض المرجحة للبيع حيث قال ولا لي
ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة فلا بد من الحمل على كون نفس بيع العبد والامة
مكروها اقترانه في الواقعة بعوارض غير مذكورة وحكم الامام عم بعلمه
فتح لضعف الاحتجاج تدبر بالمعنى المتعارف في احترازا عما او اراد
بالتقديم ما تقادم عهده او ما مضى عليه ستة اشهر وقيل ان هذه
لي اعلم انه يمكن حمل بناء التقسيم على نحو ما افاده الشهيد بان يقع التعبير عن ذاته
تعالى في اليمين اما بغير اسم من اسمائه او بواسطة اسم من اسمائه الحسنى
فالاول الحلف بالله والثاني الحلف اما باسم المختص او الغالب ويمكن بناء
التقسيم على ان الحلف اما بما يدل على الذات المقدسة بدون ملاحظة وصف

اوبما يدل عليه بعنوان وصف فالثاني اما ان يكون الوصف فيه من اوصاف الذات
او يكون الوصف فيه من اوصاف الافعال فعلى الاول يكون مثل الذي يقدر على
كل شيء والذي لا اول لوجوده ونحوهما داخلا في القسم الاول ومثل الجلال و
الخالق والرزاق داخلا في القسم الثاني وعلى الثاني بالعكس والمحقق العلامة
وجماعة حيث عدوا الواقف والخالق من القسم الثالث يعلم الابناء فتقييدهما على
الاول كما ذكره الشارح عبارة الدروس ظاهرة فيه حيث قال وقيل الحلف بالقدرة وهو
كقوله والذي نفسي بيده ومقلب القلوب والابصار والاول الذي ليس كمثله شيء لانه
مدلول المعبود والحق الرحمن في السموات والارض ولم يجعل اسماء اسماء الله وما
اوردها المصنف من الايراد وكذا اعرضه في الكتاب بان الذي لا اول لوجوده في السماء
انما يبنى على الثاني اذ لو بني على الاول يرد عليه انه ليس يرجع جميع ما ذكره الى الاسما
الافعال فان مثل والذي يقدر على كل شيء والذي لا يحق العبادة الا له وغيره وذلك
لا يرجع لها الى اسماء الافعال وكذا الذي لا اول لوجوده ليس من اسمائه تعالى
فتدبر   نعم لو قيل الحكم بالكفارة [illegible] فانه ان كان الغرض انه راجع الى الحلف
بالجلالة فاي اسم عبر به يكون الحلف بالذات المقدسة فهذا لا اختصار ولا تنويع
فيه ولا يحتاج الى ضم ما حققه المصنف من ان الجلالة الاسم الجامع بل لا دخل له في
المراد وان كان الغرض انه راجع الى الحلف بلفظ الجلالة لم يكن مستقيما   ولو وجهه
حسن ادنى لكون التعليق على مشية الغير مع العلم بحصولها غير مانع من انعقاد
اليمين فالمناسب فيفتى العنوى ان يكون التعليق على مشية مع العلم بحصولها

فالعكس انما يكون في الجلالة فقط منه
[illegible]

لا يراد به ... عند ذلك كتب الذي لا اول لوجوده من الاسماء لانه
موقوف على المصنف ان الذي كالاسماء الحسنى ... ان
يكون المراد بالدلالة بلا واسطة ... وصف
الذي ... منه ... ابيه ... تعالى

غير مانع بل يمكن ان يدعى ان التعليق على امر مع العلم بحصوله ليس تعليقا حقيقة
وسيجيء في كتاب ان التعليق في العقود والايقاعات على امر حاصل معلوم حصوله
غير قادح في الصحة وغير مناف للتنجيز وهو كذلك فيما قلناه وان لم يكن صريحا   وحيث
يجب الكفارة بتحقق فان الواجب على المكلف امر واحد هو الوفاء باليمين وليس
الواجب امورا متعددة مثلا اذا حلف ان يصوم كل خميس فالواجب عليه
الوفاء بيمينه اي الصوم في كل خميس بحيث مطابقة مقتضى اليمين بحيث لو خالف
ولم يصم في خميس لا شك انه لا يمكنه بعد ذلك الوفاء بيمينه والاتيان بصوم
كل خميس حصل بعدم حلفه وليس الواجب عليه بالذات صوم هذا الخميس وذاك
وذاك حتى يكون الواجب متعددة متى ترك واحدا منها انه تحقق المخالفة لليمين و
هذا غير [illegible] من قولهم ان المخالفة لا تتكرر ولا يخفى بعد ما ذكرنا انه حيث يجب
الكفارة بتحقق مخالفة اليمين اما لو كان تركه مكرها او ناسيا او جاهلا فان
نظرنا الى عموم لفظ يمينه كان الواجب الاتيان بتمام افراد صوم الخميس ولا شك
انه لا يمكنه وانه قد تحقق المخالفة وان نظرنا الى انه لم يجب باليمين على صيام
هذه الايام ناسيا وجاهلا ومكرها بل الواجب عليه ابتداء صومها بدون هذه
الموانع فلا خفاء في انه لم يتحقق المخالفة وانه يمكنه الوفاء باليمين ولكن القول
لو كان البراءة لا اولى ثم صادفت المخالفة وانه يمكنه اولى بل الواجب باليمين تمام
الافراد حتى يتحقق انه يتحقق المخالفة وانه لا يمكنه الوفاء بل الظاهر عدم انعقاد يمينه الا
او الواجب عليه الاتيان بالافراد الواجبة فلم يتحقق المخالفة ويمكنه الوفاء فيما لا [illegible]

بمحل اليمين دون الشك فظهر بما ذكرنا علية احتمال الدوام الوفاء لو كان مرجحا الا
ثم ساق دا بحاثه بر كتاب القضاء وهي البلوغ الى ظاهر العبارة ان الشرائط
المذكورة شروط الفتوى فلا يفتقر الانثى والاعمى والعبد والاخرس وظاهر
قوله فيما بعد في قاضي التحكيم ان كل هذه الشروط مغاير لشرائط الافتاء وكلا
العبارتين مساهلة فان الايمان والبلوغ والعقل والعلم والعدالة شرائط
الافتاء وباقي الشرائط شرط القضاء والاجتهاد من شروط شيئي من هذه الشرائط
وسيجيئ ايضا في الشرح في بيان الادلة على الشرائط ما يدل على كون بعضها
شرائط للقضاء دون الفتوى وهذا هو الظاهر من كلامهم بل الصحيح فانه
شارح الكلام على ما سيجيئ فقد صارت في زماننا مسئلة اعلم ان الصفات
المذكورة بعضها ما لا يخفى فيه تقليد الكتب لكتب اللغة وما يليق بالنحو ما لا خلاف
فيه بينهم اما مسايل اللغة المختلفة فيها وكذا النحو فلا يخفى فيها التقليد وبعضها
عديمة سهلة التناول كمسايل المنطق والقدر الضروري من الكلام وبعضها
اصطلاحات لا اخفاء فيها بل الظاهر انه لا ضرورة في معرفتها وبعضها مسايل مشكلة
مثل مسايل الاصول لاجتماع القول بوجوب القطع فيها التقليد سيما المختلف
فيه منها فالحكم بسهولة المعقد ما نشأ عن تساهل فيما يغني في الامور
التي لا بد من التصديق بها وفي بيان استعمالها يغني في الامور التوقيفية التي
يكفي معرفة الاصطلاحات فيها لاحتمال الاكتفاء بالخط مع امن التزوير
لاعتماد الخلق على هذه الولاة في عصر النبي وعصر امير المؤمنين صلى الله عليهما

مجلد ١ ١٤٥

مع الكتاب ولم ينقل ضم شاهدين يعرفها اهل البلد اليهم لان الاشتباه المراد
بالاستثناء المستثنى والمستثنى في العبارة وان كان قاضي التحكيم لان الحكم الثابت
في كل قاضي اعتبار جميع الشرائط والحكم المخرج من قاضي التحكيم اعتبار جميع الشرائط
فيه فظهر الطلق المستثنى الجميع وصرح سابقا بمثل هذا الشارح في قوله ويمكن
مع بعد ان يتشبث مع الشرط المذكور امراً خص المستثنى الشرائط الاربعة
واعلم ان قاضي التحكيم لما اعلم انه قد اختلف في انه هل يجوز تقليد المفضول من
الفقهاء ام يجب تقليد الاعلم ولكل ادلة ليس غرضنا الآن ذكرها وردها وانما
الغرض ان هذا القول الاول لا اخفاء في عدم تصور قاضي التحكيم في زمن الغيبة على
ما يقتضيه الشهرة بل في زمن الحضور ايضا بعيد ورد الرواية عنهم عليهم السلام بجعل الفقيه
حاكما بمثل ما افاده الشهرة الا ان يراد بزمن الغيبة زمن عدم استيلائه
عليه السلام وقد مر نظير هذا التوجيه في بحث صلوة الجمعة واما على القول الثاني فلا
تفاوت بين زمن الغيبة لا خفاء في كون الاعلم قاضيا واما المفضول فالظاهر
عدم جواز تقليده فاما ان يقال بجواز حكمه مع عدم جواز تقليده وان كان بعيدا فيظهر
وجود قاضي التحكيم في زمن الغيبة ايضا مع عدم جواز تقليده وان لان يعيد فلا يتصور قاضي
التحكيم في زمن الغيبة لكن في زمن الحضور ايضا الظاهر ان كل ادلة على وجوب تقليد
الاعلم بعضها يشمل زمن الحضور والغيبة بلا تفاوت الا ان يقال في زمن الحضور كون احد
المتساويين منصوبا فلا يجوز الرجوع الى الاخر المساوي له فيكون قاضي التحكيم بخلاف زمن
الغيبة ايضا مع وجوب تقليد الاعلم انما هو في زمن الغيبة دون الحضور تامل لكن اذا اسلم

اي افادته في ضمن المثال انه قد يشتبه لبعض العوام ويتوهم صدق المحروس كونه

شخصه لبعد انه من ظهر عدم صدقه عليه كما في المثال المذكور فانه يتوهم ان من يحل

وسكوته هو الزوج فانه لو سكت لا يطالبه الزوج بشيء فبين القول وسترالناح العلوم

ان احتمال الزوج انما هو بحكم استصحاب العقد السابق وعدم مستفق عليه بينهما فالزوج

هي التي تخلى وسكوتها اذ بعد العقد لو سكت الزوج لم يلب وسكوتها لم

يطالبها الزوج بشيء واعلم ان ما ذكره هو مادة الافتراق بين التعريف بانه من يخالف

قول الظاهر واما الافتراق بين التعريفين الاولين مثل الوادعى الاعسار ولم يكن

اصل الدعوى مالا فيدعي الاول مدعي الاعسار مدعي اذ هو الذي لو سكت والزم

بالمال بسبب علافته بسكت لا يجبر لم يذكر الا في المثال المذكور في الشرح على ما فصلناه ومدعي الثاني

مدعي المال مدعي فان قوله يخالف الاصل فان الاصل عدم المال واما افتراقهما مع مخالفة الكل فكما هو

لا نزاع بجابيع اي البيع ويتهم لكان موجبا للفسخ فنسب المشتري بالثمن حين العقد

سيفرق العقد اي العقد القائم حينئذ بخلاف الدعوى فانه يخرج عن لزوم انه ودعى ان المدعى

عليه المعروف ان الامر مختلف ولا يمكن حمله دعاه مدعى دعاه وانما قلنا ان المعروف

ان الامر مختلف اذ لو لم يكن مختلفا كان حكم مالو عين العقد لو ادعى انه اخذ منه دراهم

ولم يكن الدراهم مختلفة من الوقت من الوقت الذي يدعي الاختيا الى زمان الدعوى

لم يحتج الى اليقين امره وكان حكم حكم البيع واعلم انه يمكن المناقشة في لزوم اليقين لو كانت

الامور المختلفة مشتبهة في امر انه يمكن حمل الكلام بلزوم العقد المتيقن غاية الامر في الباب انه

لو اراد المدعي اخذ الزايد احتاج الى اليقين فالدعوى مثلا لو كان قيمة الفرس مائة وعشرة ومائة

وخمسين وماتين وادعى انه اتلف فرسه واقام الشاهد بيت قتل الفرس انه

وبكل الحكم بلزوم ..... الفرق لا يكفي المسالك عن الشيخ انه قال في المبسوط

لا يسمع الدعوى في المجهول كهن ووصية مطلقين لاشتفاء فائدتها والواجب المدعى

عليه ثم اعترض عن نفسه بصحة الاقرار المجهول واجاب بالفرق بينهما فانا لو كلفناه بالتفصيل

ربما يرجع بخلاف المدعي فانه لا يرجع عن الدعوى لطالبته بالتفصيل انتهى وهذا

الفرق هو الذي نقله الشارح والمراد ان الفرق بين الاقرار والدعوى حيث يحكم بسماع

الاقرار المجهول وعدم سماع الدعوى المجهولة بان المقر لو طولب بالتفصيل ربما رجع

فلم يقر فيبطل حق المقر له بخلاف الدعوى فان المدعي اذا كلف بالتفصيل فلم يفصل

الذكر التفصيل فلا يرجع ولا يخفى ما في حمل الفرق ان المدعي لا يرجع لو وجد الداعي

بل كان الاقرار انه يحمل الفرق ان المدعي لو رجع كان هو المبطل لحق نفسه ولا

يدخل الفرق على غيره بخلاف ما لو رجع المقر واجاب الشارح هنا بان هذا الفرق

غير كاف لانه كما يحمل المقر لو طولب بالتفصيل يرجع يلزم لعدم عله به فيبطل حق المدعي

يمكن ان يكون هو مبطلا لحق نفسه والحكم منتقض بالجانبين بان يحلف ويثبت

ضوء عليه الذكر لم يثبت الشارح انه الصحيح ما ذكره وقال الشارح واما فرق الشيخ

بين الاقرار والدعوى بالرجوع وعدمه فرق ظاهري لا يصلح للتاسيس حكم الشرع

واعلم ان ظاهر كلام الشيخ ان الدليل على عدم سماع الدعوى انتفاء الفائدة كما

نقل عن الدروس بحيث الاقرار كان نقضا على الدليل فكان الفرق المذكور

جوابا عن النقض وليس الفرق المذكور جوابا عن دليل القائلين بسماع المجهولة

واعلم ان ظاهر الكلام المنقول عن الشيخ انه

انتفاء الفائدة لوجوب المدعي عليه لا نقض

عن الدروس وقع على ان المدعي ما عليه اقرار

في الاقرار بالمجهول مع ان الزم سماع هنا

الاقرار واجراء حكم الاقرار في القول

سماع في الاقرار لو كان دعى تلقاه فيما ابتداء

وعدم سماع لو كان مجهول الدعوى كالسهو وكان

الشارح الى يقول لا فائدة في الدعوى المجهول

المدعي عليه واقام البينة مع وجه بيان المجهول للورود

على طبق الدعوى وبالحق بالبينة للورود مع الدعوى

ثم يمكن ان يقال لا فائدة في الدعوى بالمجهول

الفصل الاقرار بالمجهول ثم كان جائز على الاجاب

تاملت ..... دام ظله العالي

ويكون دليلهم قياس الدعوى على الاقرار على ما ذكره وظاهر الجواب الذي نقلناه من
المسالك يشعر بان محصل الفرق دليلا على عدم سماع الدعوى وهو غير سديد فينبغي
حمله على ما في هذا الكتاب مطلقا اي في جميع الاقارير فلا يسمع اقرار الصبي
والمجنون مطلقا لا على النفع والضرر فلا يخفى ان هذا الكلام انما يستقيم لو لم نعتبر في
الاقرار الا ما يكون بحيث يفيد القطع بعدم المال الا لو شهد بالاثبات بان يقول
لو رايت منزلا ولو ادعيت من حال الفقير على انه الشديد وسئل هذا لكان
صادقا في الشهادة بخلاف ما لو شهد على عدم المال فلا اعلم ريبا ما لو اعتبرنا في
الاقرار ان يكون مفيدا للقطع بعدم المال فلو شهد بالمنفي العرفي انما يكون
صادقا فتامل فان اعدم اليمين لا يخفى انه في القسم الثاني اما ان يحمل المدعي
من يدعي الاعسار لانه هو الذي لو سكت سكت عنه او يحمل المدعي من يدعي المال الان
خلاف الاصل وعلى الاول لا تفاوت بين هذه الصورة وبين نظائرها ان المنكر
لا يجاب لو عجز من البينة فلا يكلف باليمين الذي هو وظيفة المنكر هو رواية ويريد هذه
الصورة بان الاصل بعد ضيق الطرق ما لا الاعسار ولعل هذا هو المراد بالاولوية
وعلى الثاني فالبينة في هذه الصورة وظيفة مدعي المال واليمين وظيفة من
يدعي الاعسار فلا وجه لسقوط اليمين عنه باقامة البينة كما هو ظاهر من
كلامهم والظاهر ان الشهادة المصدق للحد الاول الذي يلوح من كلامهم في مواضع احتمال
سقوط اليمين عن المنكر لو امكن له اقامة البينة فهذا وجه الاول ان ثبوت
الحق من جهة المدعى عليه بنكوله ورده فيكون بمنزلة صدور الاقرار بالحق و

الثاني

الثاني ان الاثبات من المدعى عليه بنكوله ورده فيكون بمنزلة صدوره الاقرار بالحق ووظيفة
البينة فيكون مثلهما واعلم انه لا خفاء في امكان جعل حلا من الاقرار او من البينة بعد المنا
سبات وعينها الا ان الكلام في انه لو كان ملحقا بالاقرار هل يجري احكامه وخواصه لم لا
فكذلك الحاق بالبينة وما يذكره جماعة [illegible] المطلق قاصر عن افادة هذا المعنى فقد فرع على هذا
فروعا كثيرة منها ما نقل في حاشية الكتاب وهو قوله ومنها لو ادعى البايع غلبة كثرة
الثمن واقام بينة فانها لا تسمع لانه يكذب ما يعتقده اولا لو كان الاختلاف في الشيء على
عدم العلم بقيمته ممن المشتري ورد اليمين عليه لم لا يجري على الصورتين فان قلنا ان اليمين
المردودة كالاقرار المنكر فلا نقول لان المشتري لو اقر بقبضه وان قلنا انها كالبينة المدعي فلا
لان بينته غير مسموعة انتهى ولا يخفى ان التقييد بكون البيع قولية لا وجه له لا فرق
فان البيع مرابحة وصيغته ايضا كذلك وقد صرح في الدروس بان البايع مرابحة لو ادعى
الغلط في الاخبار لم يسمع دعواه ولا بينته الا ان يصدقه المشتري ولا الاحلاف فينبغي حمل
ذكر التولية على المثال ومنها ما افاده ره في الحاشية بالوادعي الغريق بقبض الثمن
مثلا المرابطة فالشمو [illegible] موجبا لليمين على المشتري على وقوع القبض فهل له
رد هذا اليمين على البايع فان قلنا انها كالبينة فلا لانه اقر بتكذيبها ومع
هذا انه شهادة على النفي وان قلنا انه كالاقرار فنعم وهو ظاهر ومن الفروع المذكورة
في المقام ما لو اقام المنكر بينة على اداء الحق وابراء المدعي بعد اليمين المردودة فان
جعلناها كالبينة سمعت وهو ظاهر وان جعلناها كالاقرار لم يسمع وفي هذا نظر [illegible]
من انها لو كانت كالاقرار فمن جهة الاقرار بثبوت الحق في ذمته الا انه فلا يسمع بينته او لا [illegible]

بثبوت الحق فيه منه مطلقا فيضيع وغير ذلك من الفروع   نظير ما في الثاني الاول فلانا
لم نجعل النكول بمنزلة الاقرار ولم نحكم لاجله بالقضاء بالنكول حتى يقال انه لا دلالة للعام
على الخاص بل لان مستند الحكم الرواية الصحيحة وغيرها ولما استدل به ما لزم
بطلان دليل من الادلة فكيف يصير دليلا على المدعى واما في الثاني فلان الرواية عامة
وحجة اذ ليس فيها ان هذا الرد في صورة النكول فلعله في صورة رد المدعى اليمين على المنكر
وكذا الروايات مجملة اذ ليس فيها الرد بالنكول واما حديث الاحتياط فلا يصير شيئا
للفتوى مع انه قد يكون الاحتياط في ترك الرد لئلا يضيع حق المدعى او لم يحلف جهلا او
اجلالا تأمل   لعدم المنافاة اي اذا لم يكن منافاة ما لو كانت لان قال الزركشي كتب مرة قلت
كذا في المجمع وقال الجامع اشار في ذلك الوقت لانه في المبسوطة رجع الى مسألة ترجيح اليمين
على ما تقرر في الاصول   لم يثبت بالجامع مطلقا اي [illegible] الا بعدها او بعد المدة متصلا
بحال مضي المهلة   مطلقا سواء عزم عند التمام او استرك وسواء كان الرؤية [illegible] فنعم
او توهم اشتباهه وجعل الاطلاق اشارة الى [illegible] الاصل او الذكر [illegible] على ما قيل
باباه قول وسائر من شيخنا القيض   من التحرير بالولاية التحقيق بعض الشد
بان يقول المدعي للقضي لعل الشي او يحكم عليه   فان امرني تقرير [illegible] هذا الحكم وسبيله
لرد الفاصل انه مع السكوت يحكم القاضي بانه ناكل ولكن لا يحتاج الا ان يقضي حكمه عليه بالنكول
بالنكول ان اجبت والا جعلتك ناكلا ثم نعيد هذا الحكم اما ان يقضي بمجرد النكول او يحلف
المدعي وهذا القول خلاف الظاهرة الا ان المنقول عنه في شرح الشرائع انه يحلف بالاطلاق ويقضي
بالنكول ولم يذكر حلف المدعي وظاهر القضاء بمجرد النكول لكن الشهرة جعل بناء على القضاء

غرضه ان قول المصنف [illegible] لم يثبت بالرجوع المطلق [illegible] الرد [illegible] الاصل [illegible] الرجوع [illegible] المدة [illegible]

بالنكول

١٤٨

بالنكول لنبذ القول بالقضاء بمجرد النكول مع سكوته وعدم القضاء بمجرد النكول لو تحاكم الى
حاكم فيتبع والمنقول في الدروس عن الشيخ انه قال في المبسوط قضية المذهب انه يقول له ثلاثا
ان اجبت والا جعلتك ناكلا واحلف المدعي فالبادي في قول المصنف بالنكول يمكن ان يكون صلة
ليحكم ويكون البادي في قول الشارح يحكم للسببية على ما شرحنا ويمكن حمل الباء في الثاني
للسببية اي يحكم عليه بسبب النكول اعم من ان يكون النكول كافيا للحكم او محتاجا الى حصول الحلف
وقول الشارح بمجرد النكول وحمل الحلف شرطا يشير بحذف الحلف الى الاول وفي كلامه قد بدء
واما ان حلو به الكراهة يرد عليه ان بعد ما كان الحلف بالكراهة على ما اعترف به كيف
يستدل به على حرمة الحلف في الدعاوي بغيره تعالى والحق الجزم انه ليس في غير النهي عن الحلف
بغيره ومع قطع النظر ان النهي يحتمل الكراهة لا يدل على عدم جواز الحلف بغيره تعالى   و
غاية التوجيه ان يقال ليس المقصود هنا حرمة الحلف بل عدم انعقاده وعدم سقوط الدعوى
بنفي كونه يكون دليلا على انعقاد الحلف بغيره تعالى وسقوط الدعوى به فكيف لا يستقر بقاء الدعوى
وعدم سقوطها حتى يقوم دليل والاخبار الدالة على عدم جواز الحلف بغيره تعالى في القضاء
على هذا حكم المعنى فلا يعتد ودونه الايراد بجعل الحلف في غيره على اداء الحق بيان حرمته
فلا دليل عليه سوى الاخبار واذا كانت محتملة للكراهة اشكل الاستدلال بها فتأمل   ولكن
اجلالا لله تعالى عظمته ولو كان عنده اعظم من ان احلفه بيمين صبر ويمين الصبر هي ما
في القاموس التي تحبس الحاكم عليها حتى يحلف او التي تلزم ويجبر عليها حالفها   وبه جزم
في الدروس وقال في الدروس لا يقبل يمين الشاهد والمدين في الطلاق والخلع والرجعة
الى آخر الكلام ثم قال ولو استحل الجرح [illegible] لمن يشاء المكان لشرفه انتهى فضمير منه في قوله

وبه جزم في شرح الوقاية لو اشتملت الدعوى على الامرين لا في مسئلة الخلع واعلم انه
قال في الفصول من كتاب الشهادات ولو اشتمل الدعوى على امر كالسرقة ثبت به المال
دون القطع قيل ولو شهد رجل وامرأتان بالنكاح ثبت المهر دون العقد وفيه ايضا قضى
بخلاف السرقة انتهى والظاهر ان مثل هذا النوع في الخلع ايضا اه اقول ما ينبغي ان قال
في المسائل اذا تعارضت بينتان وكانت العين في يديهما فلا اشكال في الحكم بينهما نصفين
لكن اختلف فيه فقيل تسقط البينتان فيبقى كانه لا بينة لاحد وقيل ترجح بينة
كل منهما لليد في النصف فيكون بناء على تقديم بينة الخارج وقيل لتقديم بينة ذي اليد
وقطع الخلاف بتحقق اليمين في الاول ويكون عليها وعلى الاخيرين لا يمين انتهى محصله
وظاهر كلامه وكذا الكلام في تحقيق الاجماع في الحكم فان يثبت ذلك والا اشكل الحكم اذ يمكن
ان يكون كل منهما ذو اليد في النصف خارج في النصف الاخر فيستحق كل من النصفين فما ذكر يعني
الخارج والداخل فيناسب القول بترجيح بينة ذي اليد وغيره من الاقوال فلهذا احتيج الى البينتين
حينئذ بالسبب يلزم على هذا الاحتمال ... ذا اليد في النصف
الاخر فكونه خارجا هذا واما بناء الكلام على تساقط البينتين في الحكم في الاول فيشكل بعدم
ترجيح احدى البينتين على الاخرى اذا لم يثبتا وبما عند ... في العقد الا انه لا خفاء في
الشرح هذا الشرح في الكلام على ترجيح بينة الخارج مع انه في المسئلة ترجح بعدم الاشكال
في الحكم على الاقوال كلها ... الوجه في عدم تعرضه لليمين وفيه ان عدم اليمين يجري
في الصورتين الاخيرتين واما التعليل بما ذكرنا فتامل وهو وجها هذه المسئلة كان ما قاله
ترك عبارة المتن على ظاهرها فان مسئلة تصديق ذي اليد لاحدهما سيجيء في متن الكتاب

وعند التعارض القطعي في البينتين
واحدى البينتين ... الحكم في ...
التعارض في ... اليد ...

ثم

ثم لا يخفى انه على ما ذكره الشارح لم يصح الحكم بانه لو كان لاحدهما بينة في جميع هذه الصور
فمن له البينة مع يمينه فانه لو صدق احدهما كما هو ذو اليد فان كان البينة لم يحتج
انه لذي البينة مع يمينه لان الحكم لاجل كونه منكرا فلا دخل لوجود البينة وعدمها فيه
فيما في ظاهر العبارة فان الظاهر ان الحكم لاجل كونه ذا بينة وان كانت البينة للاخر
لم يصح الحكم فانه بالاخذ بها بغير يمين فظهر عدم صحة قوله في جميع هذه الصور الا ان يكلف
تفسير اليمين ثم الظاهر من قوله من المصنف اليمين للاخرين عليه يمين بت وكذا قوله وان انكر
مما قسم قوله بيمينه وكذا ظاهر قول الشرح فيما بعد فللاخر ان يحلفهما والتصريح به فكلا مرة
في قوله واما احلافه ان ادعيا علمه الايداع يمين نفي العلم وكذا ذكر المصنف في الدرر
وكذا غيره فانهم اطلقوا ذكر اليمين في بعض الصور وقالوا بعدم يمينه وصرحوا في بعض
الصور بان عليه اليمين ان ادعى علمه والحق في ذلك انه حيث يدعي عليه تحقيقا لكنه يملكه
ويقول المتصرف انه ليس لي ويدعي ملكه الى بعضه يسقط عنه الدعوى الا ان يدعي
عليه العلم فان قلت لا يخفى انه ليس الغرض من حلفه انتزاع العين وهو ظاهر وقد مر ايضا
بل الغرض دفع الغرم فيرجع اليمين الى الفعل نفسه لا الى فعل الغير والضابط ان الحلف
يمين بت اذا كان على فعل نفسه قلت لعل الشارح اراد ان الغرم لا يلزم بمجرد التصرف
في مال الغير بل مع علم المتصرف ولو بقيام البينة فحاصل دعوى المدعي هنا انك تصرفت
في مال الغير وهو لي وحاصل جواب المنكر تسليم الجزء الاول وانكار انه مال الغير
في هذا الانكار لا علم له بالكلية والكلام بعد محل نظر واما في صورة الحادثة معا
فان عزاه المال الى نفسه فلا خفاء في ان اليمين يمين بت وان عزاه الى الغائب

مسئلة يجري فيه الاشكال الذي ذكرنا وان احتمل ظاهر الفتوى الزام الحاكم على تعيين
ذي المال او لترجع الى الحاكم الشرعي والظاهر ان مراده بقوله في جميع هذه الصور صورة
كون العين في يد احدهما او صورة خروجها عن يديهما لتفريق في اليد لهما وصورة خروجها او
الكل وفي يديهما وجعل خروجها عن يديهما تفريق في اليد لهما قسما ثالثا متوسطا ظاهرا
بين خروجها او كونها في يد وان كان ابدا الى الاخيرة واجمل الحكم اتكالا على الوضوح
وجعل قول المصنف فيما بعد ولو كانت في يد ثالث مخصوصا بصورة ادعاء احدهما الكل
والاخر البعض ولعل الباعث له عدم ملائمة كلام المصنف لحكم ما لو كانت ولا بينة لاحدهما احدهما
بينة بعيد فلا يخفى من نظر وجه النظر في صورة كون النصف معينا لاختصاصه في
يد المدعيين على النصفين على التساوي فيقع كل من النصفين في يد واحد النصفين
لا نزاع فيه فيبقى النزاع في النصف الاخر مع تشبثهما به فيرجع الى المسئلة الاولى في العين
مع تشبثهما وادعاء كل منهما الكل واما في صورة الاشاعة فيحتمل ان يد كل منهما
على النصف المشاع فالنصف المشاع الذي في يد مدعي الكل لا يد لمدعي النصف عليه وانما النصف
المشاع الذي بيد مدعي النصف لا يد لمدعي الكل عليه والنصف لا نزاع فيه فيرجع
النزاع في الباقي الى دعوى حين يكون المدعي خارجا والمنكر متصرفا والحكم فيه ما ذكره
المصنف ويحتمل ان يقال انه في فرض على الاشاعة فيدهما معا عليه وهما متصرفان معا
في النصف الذي لا نزاع فيه والنصف المتنازع فيه ولا عبرة بيده في النصف الغير المتنازع
فيه وهو ظاهر والنصف المتنازع فيه بيدهما معا فيرجع الى المسئلة الاولى ولعل
نظر الشارح الى ظهور رجحان احتمال الاول لانها لا تفتقر الى صيغة وان البيع للمالك من

العقود

العقود اللازمة تفتقر الى صيغة خاصة ويتوقف على رضاء المالك بين الامضاء و
الرد والفضولي يفتقر الى الخصب برضاء الطرفين لا بعقد الاخر وفيه ان بيع المعاطاة
لا تفتقر الى صيغة خاصة وبيع المجبر على البيع في صور عديدة وحينئذ لا يلزم الا يتوقف
لزوم البيع على رضاء المالك وبيع الوكيل يفتقر الى المضي بعقد الامر الا ان يخص المعا
طاة ليست بيعا لا بيانه وصور المجبر على البيع مخصوصة وليست القسمة عديمة منهما او
بيع الوكيل مقيد بعقد الامر لو اراد المالك بيع ماله بالجنس لا مطلقا بخلاف القسمة
في عدم ثبوتها الشفعة لكونه او ورد عليه ان الشفعة انما تثبت مع وحدة الشريك
على المشهور ومع التعدد لو قيل به فثبوتها للشريك حين البيع على الشريك الاخر
غير معلوم وكذلك جواز القسمة بين شريكين بان يكون نصيب الشريك الثالث مشاعا
في القسمتين اللتين تفرزان بالقسمة فهذه الفائدة انما تظهر على القول الغير
الصحيح عندنا واجيب بان القول بكون القسمة بيعا للمالكين من العامة فلا يحتمل
لعله ظهور فائدة الخلاف على مذهبهم فلا يمكن تصحيح الفائدة في القسمة الردية
كان يكون مال مشتركا بين زيد وعمرو ومال اخر مشتركا بين زيد وبكر فوقع القسمة
بين زيد وعمرو بان اخذ زيد النصيب الاجود ووقع عمرو بنصيبه في المال المشترك
بينه وبين بكر فلا يعمر ولحصة زيد في المال المشترك بين زيد وبكر بسبب القسمة
فلو جعلنا القسمة بيعا ثبت لبكر الشفعة بخلاف ما لو لم نجعلها بيعا لم يحصل
حدا امن الشريك فانه لو كان لاحدهم النصف وللاخر السدس فاذا
عدل السهام وكتب اسماء الشركاء واخرج السهم من الاول فان خرج اسم صاحب النصف

كتاب الشهادات

اخذ السهم الاول وسهمين بعده ثم يخرج اسم اخر مع السهم الرابع فان خرج اسم صاحب
الثلث اخذ السهم الاول وسهمين بعده ثم يخرج اسم اخر مع السهم الرابع فان خرج
اسم صاحب الثلث اخذ السهم الرابع والخامس وبقي السادس لصاحب السدس وان خرج
اسم صاحب السدس اخذ السهم الرابع وبقي الخامس والسادس لصاحب الثلث ولو خرج
اولا اسم صاحب الثلث اخذ السهم الاول والثاني ثم يخرج مع السهم الثالث فان خرج
اسم صاحب النصف اخذ الثالث والرابع والخامس وبقي السادس لصاحب السدس و
ان خرج اسم صاحب السدس اخذ السهم الثالث واخذ صاحب النصف البواقي ولو خرج اولا
اسم صاحب السدس اخذ السهم الاول ثم يخرج مع السهم الثاني فان خرج اسم صاحب النصف
اخذ الثاني والثالث والرابع وبقي الخامس والسادس لصاحب الثلث وان خرج اسم
صاحب الثلث اخذ الثاني والثالث وبقي البواقي لصاحب النصف واما اذا كتب اصحاب
السهام واعطي صاحب النصف ثلثة فيمكن ان لا يكون الثلثة متتالية وكذا السهمان
اللذان يعطيان صاحب النصف واعلم انه يمكن فرض كتابة اسم السهام ثم يعطي السهم
الاول صبيا غير مميز مثلا ليعطيه احد الثلثة فان اعطاه صاحب النصف اخذه مع سهمين
متصلين به ثم يعطي الصبي السهم الرابع ليعطيه احد الباقيين فان اعطى صاحب
الثلث اخذ الرابع والخامس وبقي السادس لصاحب السدس وان اعطاه صاحب السدس
اخذ السهم الرابع وبقي الخامس والسادس لصاحب الثلث وهكذا ولان نظر
الشارح ليس الى نفي هذا الاحتمال بل نظره في كتابة السهام الى ما صورناه اولا
في كتابة اسماء السهام   لكن قد روى هنا اي في الجامع الاخذ باول قوليه خلف

قوله فانه يغني هنا شرطا لقبول الشهادة فان من شرائطها ان لا ينافي قول الشاهد
ولو اختلف قوله سقط شهادته ومنه قوله والنهي عن التعارض كالاستشكال بالعمل بالرواية
فان الحكم بها الاخذ باول قوليه ليس متفقا عليه فيشكل القول بحجية الرواية فان
الحكم في اصل المسئلة ايضا ليس بمتفق عليه كما صرح به في شرح الشرائع فانه ذكره بطل قبول
شهادة الصبي مطلقا قلت يمكن ان يكون المراد ان التعبير عن التعارض بغير دليل وثيق
ليس بجيد بل الحكم ان المراد هنا ان الدليل اذا كان موثقا يعمل به في غير محل الوفاق
ولو في الجملة ومع نقل الحكم في المسئلة وان لم يكن وفاقيا الا ان دليله رواية حسنة
معتضدة بروايات اخر معتضدة بالشهرة بخلاف ما اذا اخذنا بالقول الاول فان روايته
وان كانت حسنة الا انها خالية عما يقويها وفيه تامل ويمكن ان يكون غرضه ابطال
هذا القول وان بطل به اصل المسئلة فتدبر   باستلزامها التعميم اي تعميم الشهادة
بان يكون معتبرا اعم من ان يكون الشاهد عدلا ام لا او تعميم عدم اعتبار العدالة
بحيث يشمل المسلم ايضا ولا يخفى ما في الكلام فان العقد المتفق عليه اعتبار العدالة لا
فيما يجري فيه الدليل وكذا اعتبار الاسلام وكذلك عدم قبول شهادة الذمي عند فقد المسلم
مطلقا واما شهادة شريح وجود المسلم الفاسق فقبول ليس فيه وفاق وكذلك رواية
وقبول شهادة الفاسق ليس باتفاق فان قلنا بقبول شهادة الذمي يلزم تعميم
عدم اعتبار الاسلام في الشاهد في غير محل الوفاق وان قلنا بقبول شهادة
الفاسق فكذلك مع ما اوضحنا فظهر عموم التعميم لغير محل الوفاق   وقيل الذنوب
كلها ... هذا يشكل بان المراد فيما يلي من تقسيم الذنوب الى الكبائر والصغائر

سئل قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وجزم ثم ظاهر كلام الشرح ان قياد هذا
القول يجعل كل ذنب صغيرة للعفارة فالقول به مشكل والتحقيق انه لا يحمل هذا الكلام على اطلاقه
اجراء لاطلاق الكبيرة والصغيرة وتحقيق المقام يستدعي بسط الكلام ولا يسمع شهادة من لا
يثبت لكن ان كان المراد بالتهمة هي الولاية الثابتة فلم يثبت الولاية لا تهمة لان
المناسب ان يقول ولا يسمع الشهادة ممن لم يثبت عند الحاكم وان كان المراد بالتهمة هي
الولاية الممكنة الثبوت لان المناسب ان يقول ولا يسمع الشهادة ممن لم يثبت عند الحاكم وان
كان المراد بالتهمة هي الولاية الممكنة الثبوت لان المناسب ان يقول الا مع شهادة
من لا يثبت اذا علم ان الاشاهد سواه وان كان المراد بالتهمة هي الولاية التي يكون
في معرض الثبوت اشكل الحكم بالتهمة في بعض المواضع دون بعض اذ لو اريد ان يكون
في معرض الثبوت في نظر المعتبر يرجع الى الاحتمال الثاني وان كان المراد ان يكون في معرض
الثبوت في نظر الحاكم اشكل الامر بعدم تحقق حصول التهمة على القول الحق واما على القول
بملك السيد فور حوله وشهادته لانه مدع لا لاجل التهمة فلذا قيد الشارح بقوله
على القول الحق اذا لم يكونوا الخ اراده ان شهادة رفقاء القافلة اذا لم يكونوا ما
خوذين مسموعة وكذا اذا كانوا ماخوذين ولم يتعرضوا لذكر ما اخذ منهم سوية
فكلفنا ما اخذ لكنهم لم يكونوا وكانوا تعرضوا والمراد انه لا حجة في نفع اجمالا يسمع شهادتهم
اذا كانوا ماخوذين وتعرضوا لذكر ما اخذ منهم واما اذا اشتغ المجموع سواء كان
باشتغاء كونهم ماخوذين او باشتغاء التعرض لذكر ما اخذ منهم ليسمع شهادتهم لا يخفى
الا عدم التعرض لصورتان احديهما تركها المتعرض مطلقا والاخرى عدم دعوى ما اخذ

منهم والشاهد عدم التعرض في الثبوت فلا تحمل وجهين وعلى المدعي قبول الشهادة في الصغيرة
دون الكبيرة اذ الظاهر ان الاطلاق في مقابل التقييد بالمؤمن فقوله قبول شهادة المؤمن يقتضي لا يقبل
شهادة اهل ديانته الاسلام سواء كان مؤمنا ام لا ولكن ينبغي التقييد بكونه مسلما ويمكن ان يكون
المراد انه لا يقبل شهادة اهل ديانته على المؤمن سواء كان الشاهد ذميا او حربيا فيتوجه على القول
بناء الكلام على ان الوقف هل هو ملك ... والحق ... ان الوقف ... ملك
الموقوف عليه ... الوقف ... او ... ان
يسمع ... ولا ... لا يقبل شهادة ... الخبر
... وكذا ...
... لا يقبل ...
... يكون الشاهد ...
احترازا عن ... لا يقبل شهادة ...
... لا يقبل شهادة ...
... احترازا عن ...
... على ... مثل
... احترازا عن ... على ...
ودفع التهمة ... ذكر ...
... الاهلية ... بحصول ...
... وضابطه ... يدخل

نحو النفقة والارث فاذا لوحظنا هاهنا من حقوق الادمي حتى تدخل في جنس العقد الطرفين
بقولنا لم يكن مالا ولا المقصود منه المال فلذا جعلنا خارجا عن البسيط وجزءا داخلا في جنس والحقنا بها
تحقيق الامر فاذا القسم الثالث بعينه هاهنا من القسم الثاني وهذا الشق من القسم الرابع
ومع ما يختاره الشهيد يصير قسما خامسا او سادسا ويمكن توجيه كلامه بان المراد انه
قسم ثالث للقسمين المذكورين يعني ليس داخلا فيهما بل هو قسم ثالث ويكون المراد من حقوق
الادمي اقسامها الثلثة ما يثبت برجلين ولا يمين وما يثبت بشهادة النساء ولو منفردات وكونه
لا من القسم الثالث ولا الثاني فيه ان يكون جعله قسما رابعا باعتبار اخر اولى كل ما كان مالا
او الغرض منه المال لان مالا مستثناه واضح واما ما كان الغرض منه المال فيحتمل ان يكون المراد
غرض المدعي ويحتمل ان يكون المراد بغرض الشرع من وضع العقد مالا فالقران ليس الا وضعه
الاول فانه كثيرا ما يكون الغرض منه ثبوت النسب والعلاقة والوصية اليه وغيرها لا المال فكون
الاطلاق وحكم بعدم دخولها في البسيط وجه لكن في كلام بعض الاصحاب ما يدل عليه واذا لا الثاني
الثلاثة ونها يتبين في موارد منها الخلع وظاهر ان وضع الخلع ليس لان الفقيه الروحي مالا
واما في جانب الزوج فلا خفاء في انه يثبت للزوج المال فكذلك لا يلزم النفقة ويمكن
من تزويج اخت المختلعة وغير ذلك من الفوائد بل هذا الشق كيف هذه الامور
ام المقصود بعضها او البعض الاخر متفرع عليه لا الثاني حيث يتفرع عليه وجوب
النفقة والارث ففي الاول يمكن القول بثبوت المال دون غيره وعلى
الثاني لا خفاء في انه يبعد القول بان المقصود من الخلع ا
ستفادة المال بل الظاهر ان المقصود الاصلي رفع عصمة

النكاح

١٥٤

النكاح فيلزم القول بعدم دخوله في الضابط ومنها النكاح وظاهر انه لا يستفيد
الزوج مالا واما الزوجة فتستفيد به المهر والنفقة فيجري فيه ما تقدم
واحتمال تركب المقصود هنا بعيد وكون المقصود محض المال ابعد من السابق
ومنها الوكالة اذا كانت بجعل والوصية اليه كذلك فان اصل الوكالة
والوصية اليه لم يوضعا لكسب المال لكن خصوصية كونهما بجعل لا شك في استفادة المال
بها ومنها الشركة فهي متضمنة للمال وجب الحكم بها لا يخفى ان ومنها كون
المقصود مركبا اذا كان لزوم المال اصغرها على غيره يبعد القول بثبوت الفرع
دون الاصل كالنكاح فلذا استبعد المصنف ثبوت المهر دون النكاح الشافع
وكانت الخلع بل المحذور فيه لعله اشد والمصنف لم ينقل في التذكرة ثبوت
المال في الخلع واما الشركة فليست كذلك اذ لا يبعد في ثبوت حق الناس
وسقوط حق الله اذا عرفت هذا فذكر المصنف الخلع فيما لا يثبت الا برجلين لعله
بان يكون المراد اذا كان مدعيه الزوجة وحكم الشارح هنا بثبوت المال المراد منه
اذا كان المدعي الزوج واما ان يكون مذهب المصنف عدم دخول الخلع حالة هذه
الضابطة ولا يقول بثبوته بالشاهد واليمين ويكون مذهب الشارح ثبوته اذا كان
المدعي الزوج بشاهد ويمين وهذا هو الظاهر كما يظهر من الدروس
ووجه من مساواته للاثنين فيجب ان يثبت به النص هنا دليل الاحتمال
الاول وقوله عدم النص دليل على الاخير وقوله وانه لا يقصر دليل على الوسط
فيكون النشر على غير طريقة اللف ويمكن ان يجعل عدم النص وانه لا يقصر عن المرأة
دليلا للوسط فيكون دليل الاخير متروكا والحمل الاول اظهر والحمل الثاني هو الحق

لشرح الترابيع ويحسن من حيث للخنثى فان محمد دعلم النص لا يصير دليل المسقط
بل الابل من انضمام ان الحاقه بالمرأتين قياس والاولوية للذكر ثم الثبوت الربع
غير مفيدة لليقين والحكم بخلاف الاصل فيقتصر على المتيقن وكذلك الدليل
الاخير انما يفيد ثبوت الربع لا الاقتصار عليه فيجب تمامه بانه لا نص
على الزائد والحاقه بالمرأتين من حيث التساوي انه قياس وعلى اي تقدير فالمراد
من الاوسط ثبوت الربع الذي جعلناه يجري الدعوى او سط على ما احتج به
في المسائل التي يظهر من تقوية الحاق الخنثى بالمرأة واشكل فيه الخنثى في
الاشكالية انه لا يمكن فيه ادعاء الاولوية ظاهرا فان الحكم بثبوت الربع بشهادة
الرجل اظهر من الحكم بثبوته بشهادة الخنثى واعلم ان الخنثى ان جعل [illegible]
فالنص وكان الحكم على ما ذكر فان جعلناه داخلا في الرجل والمرأة توجد ان
يقال لا اشكال في ثبوت الربع بشهادتهم فانه ان كانت امرأة كانت داخلة
النص الاول على قبول شهادة المرأة فان اللفظ يجب حمله على المتعارف والخنثى
وان كانت امرأة لكن ليس تعارف اطلاق المرأة عليه ولعل هذا اوجه الاشكالية
بل ضابط فيشمل الذكورة والانوثة والوقف العام والهلال وغير ذلك من حقوق
الادمي علم دخولها في ضابط النص ولا امر يعتبر عنه ولو كان يجعل القطع
التعميم لا يجمع [illegible] عطف [illegible] مساحة [illegible] وابعد [illegible]
ويحمل كان [illegible] استيفاء المذكورات فاعل ويكون المعنى ولو حصل بعد الشهادة
استيفاء المذكورات ثم رجعا [illegible] جعلية حسنة [illegible] ابراهيم [illegible]
موثقة [illegible] ابراهيم بن عبد الحميد [illegible] هذا الشرح حسنة [illegible] المسالك

فان كان [illegible] الطرق [illegible]
بشهادة الرجل بالاولوية [illegible] الخنثى [illegible]
[illegible]

موثقة ونقل العلامة عن ابي عبد الله في شاهدين شهدا على امرأة بان زوجها
طلقها فتزوجت ثم جاء زوجها فانكر الطلاق وقال يضربان الحد ويضمنان الصداق
للزوج ثم تعتد ثم ترجع الى زوجها الاول ولا يخفى ان مسوغ الرواية ما يدل
على رجوع الشاهدين بل ظاهرها ان مجرد انكار الزوج يضربان الحد وايضا
قد يقال انهما [illegible] عرفا بالتعمد التعزير واحتمل القذف فادة الشارع
لا ينبغي [illegible] الحاقين وايضا في [illegible] ويضمنان الصداق للزوج ان حمل
على الزوج الاول اشكل الامر بان بعد الحكم برجوعها اليه لا وجه لغرامة اذ لم يفوتا
عليه شيئا وان حمل على الزوج الثاني اشكل باقي الحكم بالاعتداد يقتضي وقوع الدخول
من الثاني ومع فيستقر المهر بنفسه اذ لا ينقص عن [illegible] الشبهة ويمكن حمل [illegible]
عليها اذا ثبت تزوير الشهود بالاقرار بها بل بالشبهة مثل ان يشهدا انه
طلقها يوم كذا في بلد كذا ويثبت عدم الطلاق في ذلك اليوم او في
تلك البلدة ويحمل الحد على التعزير وعلى [illegible] فيما ذكر بان
يبقى الكلام في التعارض للصداق وعلى الاعتداد فيمكن حمل [illegible] على الاستحباب ولعل النظر
فيمكن القول به لا اشكال في الزوج الثاني وكون المهر مستقر في ذمته بالدخول
ولا نعلم لزومه على الشاهدين مجرد [illegible] تامل ولو قيل بالفرق [illegible] وفيه اشكال
وهو انه الفرق بين البائن والرجعي والقول بانه في الرجعي لم يفوتا شيئا القول
[illegible] على ان السبب ما لوجه لا يستقيم على القول الاول اذ بعد القول برجوع
الزوجة الى الزوج الاول لا يتفاوت الحال في البائن والرجعي وهو ظاهر
وكذا على القول الثاني لان كون الطلاق قبل الدخول لا ايجاب كونه رجعيا

وهذا القائل انما قال بالتفاوت للاول اذا كان الطلاق قبل الدخول لا يجامع

وح لا يتصور كون الطلاق رجعيا فكيف يفرق بينهما والجواب انه يمكن ان يشهد

بالطلاق الرجعي مع الدخول بان يشهدا بالدخول والطلاق معا ثم رجعا عنهما

معا او يشهدا بالطلاق واقر الزوج بالدخول ثم رجعا عنها وغير ذلك ويكون

الدخول غير متحقق في الواقع فح يتاتى ما ذكره الشارح رحمه الله فاذن لا زالة

التسبب بالرجعية فلم يكونا مفوتين عليه شيئا وان لم يراجع حتى انقضت العدة

الى اخر الكلام وكذا الحكم لو شهدا بالطلاق مطلق غير ذكر رجعيه انه باين

رجعي ولم يصدر عن الزوج انكار الدخول ولا يمكن المراة اثبات عليه فانه

مثل ما لو شهدا بالطلاق الرجعي لعدم قدرته على ازالة التسبب ولم يتكلم الشارح

ره ولعله اكتفى بما ذكره عنه فان قلت على هذا يلزم ان لو رجعا بعد العدة

ان يغرما كل المهر بعد مجاوزة العدة ولم يراجع ان يكون المحتمل غرم كل المهر

لانه لو رجعا بعد العدة فقد الزماه بتمام المهر ولم يكن يلزمه الا النصف

لعدم الدخول والنصف كان لزمه قبل الدخول وكذا الحال بعد مجاوزة العدة و

الشارح ره حكم باحتمال الحاقه بالباين وعدم غرم نصف المهر بشهادة الدخول

ولما رجعا عنه لم يغرما له نصف المهر بهذا الكلام فيه نظر الشارح

لا غرامة النصف الذي يستقر بالطلاق ويلزم باصل العقد فيكون كما افاد

مع انه يمكن توجيه الشرح بان يكون المراد الحاقه بالباين في اصل الغرم

وان كان الغرم هنا كل المهر وفي الباين نصفه فان قلت يرد على قول الشارح

اذا لم يكن الدخول محققا في الواقع فان رجع الزوج يلزمه كل المهر لا قرار

فان قلت [illegible] انهما [illegible] بالدخول [illegible] نصف المهر [illegible]

بالدخول ان لم يرجع فقد فاته للمهر تماما فهذه الشهادة ملزمة للتفويت

المهر فليس للزوج عن غرم المهر مندوحة قلت ليس كذلك اذ يمكنه ان يقول ان

كنت طلقت رجعيا فقد رجعت فلا يفوته شيء ويكون غير متهم بالدخول نعم ينبغي

التقييد بما اذا لم يكن الزوج جاهلا بجهة التمسك بالرجعي في الكلام حتى ان الزوج حين

ما شهدا بالطلاق قبل الدخول اما ان يطلق اخرى واما ان يصبر حتى انقضاء

اما ان يخرج عن ما اوجب سقوط المهر كالردة والفسخ بعيب لا فرق اوسط تصحيح

ما ذكره بحاله في الاولى والثالث لظهور الكاشف عن انه لم يكن نصف المهر ساقطا

عنه ونصف المهر فلم يكن الشاهدان مفوتين عليه شيئا بل يكونان قد ارتفعا

بما كان لازما عليه فكيف يصح حكمهم بغرم الشاهدين نصف المهر وملك الزوج

كان الامر كما ذكره واما اذا كان ناقلا للنصف عن الزوجة الى ملك الزوج

فغايته ما منعا ان منعا من حصول ملك له وهذا ليس موجبا للغرم فتامل

حالا او يعرف لفظ حيث يجوز في اللفظ ان يكون اعم والا فقط

بالسكوت هم فان قلت قد قسم الشارح ره تحصيل الاصل بجعله حالة لا

يجوز فيه التصرف الناقل الا ما استثنى وقد كان يمكنه ان يريد فيه

الدوام يعني انه لا يجوز فيه التصرف الناقل شرعا ابدا فيصير التعريف مانعا

فلم لم يصرح به والزم انه ليس بتعريف او تعريف بالاعم قلت لما لم يكن

التحبيس صحيحا بالوقف لكان معناه الشرعي اعم منه ومن الثلثة المذكورة

لم يمكنه تصريحه به ويدل على ما ذكرنا حكم المصنف ره بان نحو سلبت حبست

يحتاج الى القرينة فلو كان حقيقة التحبيس اعم فلو جاز عليه لزم ان يكون

المجاز اعني استعمال العام في الخاص من غير قرينة وكذا لك لو قلنا ان قيد التأبيد لابد
في التعريف يلزم ارتكاب المجاز اعني استعمال المحدود في التعريف بغير قرينة هذا ولكن
لا يخفى ان القوم قلما يتكلمون في امثال هذه التعريفات ازيد من هذا   وفي الدروس
عرفه الخ هذا اشارة الى الاحتمال الثاني   الحديث عام لمطلق ينتفع به او ولد
صالح يستغفر له   وبذلك دخل الخ اي بان جعل افراده محتاجة الى القبول يصح
جعله من العقود وادخاله في بابه ولا يحتاج هذا الادخال الى كون جميع افراده
من العقود   لم يقع له ضمير له اما عائد الى الايجاب فيكون المعنى لو اعتبر القبول
لم يقع هذا القبول للايجاب اذ هذا القبول بمنزلة متصل به فلا فائدة في اعتبار
هذا القبول واما راجع الى البطن الثاني فيجيء لو اعتبر القبول لم يقع التوقف للبطن
الثالث لعدم اتصال القبول منهم   قيام وارثه اي من خلفه في الوقف في البطن الثاني
الموجود ان حال العقد اي الموجود في الفرع على الظاهر والمراد بهذا القيد
التنبيه على الفرد الخفي والا فيرجع عدم دخولها في الوقف ثم المراد بدخولها في الوقف
دخولها على سبيل دخول منافع الوقف لا كون التصرف في الكل وقفا وهذا
ظاهر وقد صرح به في شرح الشرايع   فرجع الى الواقف ووارثه حين انقراض
الموقوف عليه لظاهر فلا ورثة من حين موت الميت حين الانقراض من يوم موته وينظر
من يكون وارثه لو مات الآن ويحتمل الوارثة حين الموت ثم يسترسل
من وارث الى وارث حتى يصادف الانقراض مثلا لو كان للميت حين
موته اخ للابوين واخ للاب ثم مات بعده ذلك الاخ للابوين عن ولد
وبقي الاخ للاب ثم حصل الانقراض فعلى الاول يكون الوارث الاخ للاب فانه

الميت

الميت لو مات الآن كان هو وارثه وعلى الثاني يكون الوارث ابن الاخ للا
بوين وقد يغاير الاذن في القبض يرد عليه ان المذكور سابقا القبض
بالاذن لا مجرد الاذن في القبض والقبض بالاذن لا يتفاوت عن الاقباض
ولا يخفى ان مراد الشارح ره ايضا القبض بالاذن والا فغاير الاقباض
للاذن في القبض وانفكاك الاول عن الثاني كان ظاهرا غير محتاج الى ابداء
مثال فانه كثيرا ما يتحقق الاذن في القبض ولا يتحقق القبض هيئة كما قد
في قوله ره وقد يغاير الى قوله الغرق فعل الشارح للغرق بان يأذن في
القبض ولا يرفع يده معه فيما في قبض المنقول فان قبضه انما كان هو النقل وربما
اذن له في القبض ثم رجع عن ذلك ولم يأمر وكيله برفع اليد فقبضه الموقوف عليه
بامر الاول فيصدق حينئذ انه قبض ونقل باذن المالك ولكن لم يتحقق الاقباض
ويمكن الفرق ايضا فيما كان الموقوف عليه لا يمكن قبضه عادة كالطير الغير المعود
للرجوع فاذن الموقوف عليه في القبض وقبضه اتفاقا كما تقرر الموجود في النسخ يؤذن
بكتابة الواو والمتعارف في رسم الخط ياذن بالالف   فلو كان مجهولا فيه الاول
حمل البيع على الثلث فكانه وقف على اربعة فيبطل في الربع ووجه الاحتمال الثاني
دلالة العطف على ان الفضل دون وقف نفسه في نوع آخر فكانه وقف على قبيلين
او حمل الفضل على بيان المصرف فيبطل في النصف ووجه البطلان راسا اي بطلان
تمام الوقف على الفضل ومن شركه نفسه فيكون الوقف باطلا في جزء غير معلوم
فيجيء في جزء غير معلوم فيبطل في المجموع لجهالة الصحيح ومثل تعارض الاحتمالات
جار فيما لو وقف على الفضل ومع ذلك فيمكن ان يكون نصيبه باطلا الربع ويمكن

ان يكون نصيبه النصف ويمكن البطلان بمثل ما ذكرنا لكن كان الاحتمال الاخير
هنا بل فيما ذكره الشارح ره بعيد لان الوقف فك ملك عن ملكهم اعلم انه يمكن
الاستدلال على عدم صحة الوقف الفضولي بوجهين احدهما ان الاصل بقاء الملك
الى ان يعلم المزيل وتاثير الاجازة انما علم في البيع والنكاح بالنص فحيث
لا نص يكون الالحاق قياسا والوقف لا نص فيه وبناء هذا الوجه على ان يكون
دليل صحة البيع الفضولي النص وثانيهما ان يقال صحة الفضولي ليست على عمدة
في كل صيغة فان العتق لا يقع فضوليا فيفهم من ذلك فرق بين ما يكون الفضولي
ناقلا للملك كالبيع وبين ما يكون فكا للملك كالعتق والوقف قلت ليس كذلك
وكثير من الموارد كالوقف على المسجد وعلى الجهات العامة وبناء هذا الوجه على تعميم
صحة الفضولي لغير المنصوص لكن اذا كان ناقلا للملك وبطلان الشارح ره على
المراد الوجه الثاني فان قلت الوقف فان كان في كثير من الموارد فكا للملك
وفي كثير منه ناقل للملك كما في الوقف على المحصورين فيلزم على هذا ان يقال
بصحة الفضولي حيث يكون ناقلا لا بالاطلاق والبطلان قلت كانه لم يقل به احد من
القائل بالفصل وايضا فان نقله حيث يكون ناقلا ليس على سبيل نقل الملك
التام الذي يكون للملك المنقول مطلقا للمنقول اليه فتامل من الطبقة الاولى
كلمة من للتبعيض النوعي مثل ان في البيع السجع او المخرج هنا ان يجعل فرعا من الطبقة
الاولى التي تكون في الوقف بعض جعل المعدوم الطبقة الاولى بحيث لا يكون في
الطبقة الاولى غيره وصرح بان المراد هذا المعنى في المثال الذي ذكره بقوله فيوقف
على من سيجد من ولده ثم عليه فلم يجعل في الطبقة الاولى غير المعدوم فقط

فقال الشارح

فقال الشارح على ان كلمة ليست للتبعيض في الاجزاء حتى يكون المراد جعل المعدوم بعض الطبقة
الاولى بل جعل الطبقة الاولى المعدوم فقط ويبقى من الوقف على المعدوم قسمان
اخران احدهما ان يكون المعدوم بعض الطبقة الاولى كان يقف على زيد ثم من سيحدث من
اولاده ثم على عمرو وثانيهما ان يكون المعدوم الطبقة الثانية مثل ان
يقف على زيد ثم على من سيجد من ولده وقد جمعهما معا في قوله ويصح تبعا واشار
الشارح ره بشموله للقسمين في التمثيل بان يوقف عليه وعلى من سيجد من ولده
حيث لم يورد كلمة ثم واورد الواو ليشمل ما لو جعل المتجدد داخلا في الطبقة
الثانية وكذلك ليفيد الكلام ما ذكرنا لو حملت عبارة الشرح على جعل المعدوم
داخلا في الطبقة التي هي الاولى والحاصل ان الشارح ره جعل منشأ البطلان
ما لو كانت الطبقة الاولى المعدوم فقط وجعل منشأ الصحة لما اشتمل كون
المعدوم داخلا في الطبقة الاولى وما يختص به في معنى الاول للخفاء في دلالة
الكلام على صحة القسمين الاخرين وعلى الثاني دل الكلام على صحة الوقف
على المعدوم وان كان في الطبقة الاولى اذا انضم الى الموجود ولم يذكر القسم
الاخير لظهوره اذ بعد اعتبار التمام في الوقف لا يخفى لزوم كون الاول الطبقات
معدوما ولدلالته العرف هذا من عطف الدليل على الدعوى وهذا
الاستدلال انما كان المدعى شموله الاولاد لاولاد الاولاد وشموله
لاولاد البنات صرح بان الادلة المذكورة شاملة لهما معا لكن يرد ان
دلالة يا بني ادم ويا بني اسرائيل على دخول اولاد الاولاد ظاهر بعد ثبوت
دخول الابن والولد المذكور في دلالتهما على دخول اولاد البنات خفاء اذ لا يعلم مخاطب

بهذين الاعطائين لا يكون مصنوعا الى ادم وكالانسان بل على بنيه او عليهما الصلوة
بالاسم فيكون مصنوعا اليهما بالاشتراك وهذا يسلّم الكلام لا يتعلق لانهما على
الحكمين انما يتضح عن المذهب الغير المشهور انه الا شيء لو دنت ابن الابن بعض
بنت الابن واما على المذهب المشهور من توريث كل نصيب من يتقرب به فلا يمكن
جعل اولاد الاولاد داخلة في الاية اذ لا يتاتى من تاويل بعيد في قوله للذكر
مثل حظ الانثيين واما الدليل الاخير فلا يتوقف على الاتفاق على الحكمين
الاخير التي على الترادف بين الولد والابن وهذه الرواية دليل عليه حتى رواية علي
بن سليمان النوفلي عن ابي جعفر الثاني عليه السلام انه كتب اليه وذلك فاجاب بان الوقف
لمن حضر البلد الذي هو فيه وليس لك ان تتبع من كان غائبا فلا يخفى ان ظاهر
الرواية كون من حضر البلد مصرفا وجهة بقرينة المقابلة بلو ليس لك ان تتبع من كان
نظر الشارح الى دلالته على الملك وعموم كلمة من في ضمن المقابلة تملك تكلف
حضر ثم لا يذهب عليك انه على ما جعله الشارح مبنى القولين يلزم عدم جواز
تتبع من كان خارجا عن البلد اما على القول الاول فلما مرّ اذ كان ملكا مشتركا
بين اهل البلد وهو على الثاني فلما مر لم يجز اعطاء الوقف في غير جهته ومصرفه وكذا ذلك الرواية
ظاهر انه لا يجوز التتبع لغير اهل البلد الذي هو فيها وليس لك ان تتبع من كان
غائبا وقد يتوهم من الشارح ان جواز التتبع بحسب المصلحة توجيه مبني على القولين
بان يقال لما دل الاتفاق على ما نقله في شرح على جواز التتبع يجب
التاويل الدال وجوب صرفه الى اهل البلد على الاول ان يصرف جميعه في البلد في
اما حمله بجميع البلد فهو في النماء خاصة فليس بجائز في تنظيره ان يستحق

اهل

اهل البلد بل هو على سبيل الملك او على سبيل المصرف تامل في المقام بعد جمعا
وعلى القولين هذا يؤيد الاحتمال الاول لانه لو كان من حضر البلد مصرفا
وجب لم يلزم مراعاة اقل الجمع هذا وقد احتمل في شرح جواز الاقتصار على واحد في
النظم لما ذكرناه انه على الاحتمال كون استحقاق البلد على سبيل الجهة والمصرف الانسب
عدم لزوم مراعاة اقل الجمع دلالة بعد جعل حرف التعريف لابطال الجمعية وجعله للافراد
الاستغراق لكل فرد فرد فان لم يجعل لفظ الفقراء مثلا في باب المصرف محمولا على
الاستغراق لزم استيعاب البلد وان حمل على باب المصرف لزم جواز الاقتصار على
والاكتفاء باقل الجمع انما يحسن بعد ابطال الجمعية والذي حكمت عن الرواية بعين
هذه الرواية لما رجع الى الوقف الذي هو فيها ولما رجع الى الوقف المفهوم
في قرينة المقام والاول اظهر من حيث وجود المرجع وحمل الثانية اظهر من الفهم فيقرب
من غير عوض يدل على التعريف ان الهبة كما سيجيء قد تكون معوضة فلا وجه
لذكره بغير عوض وقيل في الجواب ان المراد بغير اشتراط العوض فيحكم بعوض وليس
المراد اشتراط عدم العوض حتى حقيقة ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد في ايجاب الهبة
كل لفظ دل على النقل بغير عوض ولم يذكر انه يلزم خلو الصيغ عن العوض من
اللازم ان لا يكون لفظ الايجاب دالا على العوض لشيء في القبالة فيقول وهبت
واعطيت يدل على تمليك العين بغير عوض بخلاف بعت اذ يفهم منه عوض
وان كان ما دل الدالة لانه امية في الهبة المعوضة لا يفهم وجود العوض لفظ
وهبت بل يفهم من الكلام حيث ذكر العوض والفرق واضح فان اسقاط
حقه بالخسارة من غير استبدال عليه احق لا نظر فيه منه بنقل محلها على

مع عليه الحق من ان الحلو في هبة الاعيان المتوقفة على القبول اجماعاً فلعل تعرضه
للقبول لصحته ومقارنة الايجاب ورعاية ما اعتبر في القنية بعدم
الاقبال على القبض دليل الرجوع عن التمكين الموجب للحنث غالباً كذا في شرح شرايع
ولا يخفى ان البائع على حصول المنة عدمها التوقف على القبول وعدمه
فلو لم تكن الهبة متوقفة على القبول لم يكن فيه للمنة اذ اي منة في حصول ملك
لاحد بغير سعي منه وكسب لخ ولو كان الابراء متوقفاً على القبول لكان فيه
المنة كما يظهر في العبارة المنقول فتعين كلام المستدل حيث قال شرط القبول
لاشتماله على المنة ان اراد انه مشتمل على المنة فيكون شرطه القبول كما ان الهبة
لما اشتملت على المنة كان شرطها القبول ليكون حاصل الدليل ان علة اشتراط
القبول حصول المنة والمعلول متحقق فيكون العلة متحققة ويرد عليه منع اشتمال
الابراء على المنة وان اراد قياس الابراء على الهبة والجامع الاشتمال على المنة
فحكم نفيا سابقا يرد عليه منع حصول العلة في الاصل ويرد الثاني ايضا من الفرق
الذي ذكره الفرق باعتبار ان تحقق العلة في الاصل يعني الهبة معلوم وتحققه
في الفرع يعني الابراء غير معلوم فبطل الالحاق لما ذكرنا وليس مراده ان عدم تحققه اذ
لا دليل عليه ظاهر عن عدم اشتراط القبول فيه فيكون مصادرة يستحب
الفسخ المراد بالفسخ ما يحقق لرفع الهبة سواء كان قبل لزوم الهبة كما لو وقع
الصيغة ولم يقبض او بعد لزوم الهبة فيكون فسخاً وعلى الرواية الاولى فلذا
عممنا الفسخ لانها اعم موضوعاً اه يعني ان السكنى اعم من العمرى من حيث
جواز اقترانها بالعمر والمدة المعينة وغير المعينة والعمرى اعم منه من حيث

جواز تعلقها بالمسكن وغيره بخلاف السكنى لكن العمرى والرقبى متساويان في جواز
التعلق بكل ما يصح وقفه مفترقان بلزوم الاقتران بالعمر في العمرى وبالمدة في
الرقبى فان نظر الى العموم من حيث الاقتران بالعمر والمدة وعدم الاقتران بالمدة
ام لا كان المناسب عقد الباب للسكنى كما فعل في الكتاب وان نظر الى العموم من حيث
التعلق لم يكن عقد الباب للسكنى مناسباً كما فعل في س والشارح رد ورجح الثاني
ولكل وجه يمكن ترجيحه لان العموم من حيث الموضع واقتضى عدم جعل عقد
الباب للسكنى الا انه لا يستدعي عقد الباب للعمرى فان العمرى والرقبى متساويان
في الموضع على ما عرفت فينبغي عقد الباب لهما وجعل السكنى في التوابع بخلاف النظر
الى العموم الاول فانه يقتضي جعل السكنى اصلاً والحلس اما ان يكون للطهر
لتقسيم المجلس او ان يكون مما يكره فائدة فانه قد يصح رميانه في الحلس على الادمي بحيث يفرض
جميع الامثال وكذا الحكم في سبيل الاضحية في فرض العبد والفرس والبعير والبغل و
الحمار ونحوها والظاهر شمول الخبر لجميع الاموال سواء كان الانتفاع بها نفسها كالسيف
والدابة او بمنافعها كالامة والارض وكذلك في خدمة المسجد يجوز الاعيان التي
منافعها ايضاً حاصل الكلام جوازه في كل الاعيان بحق غرضه ان المسجد ان كان
حيواناً يجب ان يكون الانتفاع به لا بمنافعه ولذا لم يذكر الامة في سبيل الاول و
ذكرها في خدمة المسجد لكونها محتاجاً اليها فلم يقيد في سبيل الله وهذا وان
كان مناسباً لظاهر العبارة لكنه بعيد من حيث الفتوى اذ الظاهر فائدة التقييد
والامة يعني الارض في جواز الانتفاع بمنافعها ويمكن ان يكون غرضه ان المجلس
اما ان يحبس للانتفاع به او باجارته فان كان الغرض الانتفاع به لم يصح تعبير

اجارته اذ هو خلاف غرض الحابس فهذا الادعى يصح كل التقسيمة كل مال وقف
سبيل الله لا يصح في القسم الاول الا من لا الا ملاك وفي خرقة المسجد ونحو يصح
الاول والاصح والا انه حاجة وعلى الثاني يصح كل مال الكنيسة على ما لم يكن يصلد
الفتوى اجمل الكلام ولو بالتأمل فيه لا يخفى ما في قوله وجملة اقسام المسئلة كالسكنى
بل نحو ايضا لا يجري فيها لكونها على قربة كالمسجد وفي سبيل الله وكان الانسب
ان يقول كالوقف نحو عمومها يكتسب اه ذكرنا ان جعل الناس من صلد
اولى من جعله من قسم مسئلة لان اليه يقصد العلم والنسب من جهة ان الفقيه يبحث
عن افعال المكلفين في جميع الابواب والمسائل في فعل المكلف لا يتعلق بفعل الغير
الاعيان وجعله سابقا في الثاني ان الاحوال من بناء على جواز جعل متعلقات
الافعال موضوعا للمسائل حقيقة وهو مبني على اجل هذا افتر قول المص من صح
التجارة بالكتب يحمل الموضوع على المعنى اللغوي فان الاعيان موضوعا وجال التجار
من معاملة يبحث فيها او اشارة الى ان جعل الاعيان من موضوع المسائل غير ممنوع
وجائز على ما فهم من قوله الي لكن لا يخفى ان المذكورة في الاقسام بعضها اعيان كالا
عيان النجسة وبعضها افعال كاجارة المساكن وبيع فكانه قال من حيث الحكم
الشرعي اي الحكم الشرعي العام اي من حيث تعلقه بعين خاص وعدم لمراد الحصر
في التقسيم بل انه في التقسيم الاول خماسي والثاني فيه ان القسم هنا للكتب وما ادى
او الصنعة من حيث تعلقه بالعين الخاص او بحرفة الخاص ولا يخفى ان التكسب من حيث
تعلقه بعين خاص يتصف بالحرمة والكراهة والاباحة وعدم الوجوب فلا يتصف
به اذ لم يوجب الشرع التكسب بعين خاص والصنعة خاصة بل اوجب تحصيل القوت

مثلا

مثلا من اي طريق كان واما اتصافه بالاستحباب فغير موجود او نادر ولما
التكسب لا من حيث تعلقه بعين خاص فيتصف بالاحكام الخمسة على ما لا يخفى
ولاجل ذا جعل هذا التقسيم ثلاثيا والتقسيم الاتي خماسيا واما جعل
التقسيم خماسيا ولم يقسم التقسيم الاول فقد جعل القسم التكسب من حيث
الحكم الشرعي سواء كان عرض الحكم من حيث تعلقه بالعين الخاص او من جهة اخرى
فافهم ما نحن فيه التقيض اي من نقيض الطهارة التي لا نقيض النهر فان
نقيض النهر كالزنا مثل عدم الزنا وهو مطلوب لا ممنوع منه واما المطلوبة
التي فهو عدم الزنا او الكف عنه ونقيضه فعل الزنا او عدم الكف فهو
مانع عنهما فالعبارة صحيح وضابطها الضيق يجمع لا الخمر والانبذة المغير
سابقا وعن ضرورة لا يرد على المصنف بانه جعل الضابط الاعيان النجسة ولا يخفى
عدم شموله للحشيشة ولا للانبذة ولا الخمر على القول بطهارتها فظهر ان العذر
من التكسب بها التي نجاستها فكان جعل ضابط هذا القسم المسكر اولى
وليس الغرض بل ضابط لما ذكره المص ثم لا يخفى ان ليس المراد الاعيان النجسة
ما يشمل المتنجس القابل للطهارة وهو ظ ولا يمكن حمله على النجس بالذات والا
لم يشمل المائع المتنجس فلم يصح ادراجه فيها وشمل الكافر مع جواز بيعه ولم يشمل
الجامد المتنجس غير القابل للطهارة فينبغي ان يحمل على ما لا يمكن تطهيره الا بزوال
وفهم هذا التخصيص للاعيان النجسة سائغ عن خفاء الا ان القرائن دالة عليه
ويمكن حمل غير القابل وصفا للمائع والاعيان معا والامر في الافراد والتكرير
سهل لكن توسيط ذكر الخمر واخويها لو كان من المتن غير ملائم فعلى هذا يكون

المراد من الاعيان النجسة النجاسات والتصرف فيها فاسقاط الكلام ويشهد لهذا اكل
العبارة التي بعد من حيث قال او بيعها اي المحرمات الاعيان النجسة او المتنجسة
غير القابلة للطهارة   بمحل التصحيح اه لا يخفى انه لا فائدة في تقييد الصور
يكون مثلها مجسمة الا ان يقع بعدم من تصويره فيما لا يكون موجودا والمتكون
مجسما مجسمة لكونه من العنقاء او الجن ونحوهما تأمل   كلام او كتابة القلم ان لا
يجعل هذا الكلام تعريفا للسحر اذ يرد عليه ان السحر يمكن ان يكون فعلا لا كلاما
وكتابة وايضا لا يلزم ان يكون محلا مأمورا به اذ لو لم يكن فيه ضرر بل كان لمحض
اللعب وابداء امر عجيب كان سحرا ايضا بل لو احدث نفعا ايضا كان سحرا ايضا كما
ان من علم جلب استتر الشياطين في كشف الغائبات وعلاج المصابين وحبس
في هذا احداث ضرر نعم وقد في بعض الحاشية حيا انه حل المربوط فيلزم على حل في
مقابلة السحر اما يعرف ذلك فينبغي حمل كلام الشارح على انه بيانيه
وذكر بعض افراده وكذلك الظاهر انه اراد بقوله وعنه اه ما هو اعم من ان يكون
في المسجد او خارجا عنه يدل على هذا قوله في الكهانة وهو قريب من السحر اي
حقيقته ولعله لا يجب علم من يعرف السحر وهل الاسماء المذكورة داخلة فيه ام لا
لم يوجد له تعريفها معا ومانعا   والمكره اه الا ما عد هو عند التكلم بالا
على الحرمة والكراهة مثل المكره حرام والا اختل التقسيم فانك قد
عرفت ان الظاهر التقسيم الاول الا احكام العارضة للمكلف باعتبار تحققه بعين
خاص وهو خاصة في التقسيم الثاني الا احكام العارضة لا بعينه الجنس فكان
المناسب جعل مثل الحرام والمكروه مما يتحقق فيه ظنا على الرابع تعريف النفس كره البيع

في سبحانه والتكلم بما يوجب تركه واجب في غيره الكل وجعل مثال المكروه ما يكون لا
جل العين والصنعة وهو كثير ثم لا يخفى انه على ما ذكره لا بد من عد ما ذكرناه في
لا تقسيم الحرام والمكروه على ما تقدم وهو ظاهر   وبيع المكره عطف على بيع الوكيل اي
دخل بيع المكره حيث يقع صحيحا وهو وارد على عكس تعريف الاول ويرد على طرد
تعريف الكتاب بيع المكره حيث لا يقع صحيحا اولى قيل ان المعرف اعم البيع مطلقا سواء
كان صحيحا او فاسدا يصير دارئ اشتقاق تعريف الاول ويرد ان جعلنا المعرف
اعم في الكتابين واحد كما هو الظاهر وابتداء قيد مع ان قيد معلوم ينافي جعل المعرف
اعم في الكتابين ولعله من الصحيح والفاسد فانما ذاك لم يكن العوض معلوما لم يكن
بيعا فاسدا ثم لا يخفى ان في تعريف من المعتبر فيه قيد التراضي لا الكل فيرد
اما ان يراد به تراضي العاقدين فيرد على طرده بيع الفضولي مع عدم اجازة
المالك او يراد تراضي المالكين فيرد على عكسه بيع الوكيل والظاهر ان المراد تراضي المالكين
لكن او ولية في بينهما ما ذكرنا وكذا لا يرد بيع المكره حيث يقع صحيحا اذ يمكن
القول بولاية الحاكم بل المؤمنين بالحسبة بقي الكلام في تعريف الكتاب ويمكن
ان يكون المراد بالدلالة في قوله الدال الدلالة التي لا تنفك الدال عن المدلول
فح لا يحتاج الى قيد التراضي بل الظاهر عدم الحاجة على قيد معلوم ولا يرد على
تعريف الكتاب ح اختلال سوى الايراد بالصلح والهبة والاجارة وغير ذلك
لكن وقد يستغنى عن الجميع اي جميع الشروط بقوله الدال على نقل الملك فان البيع
الذي لا يجمع شرائط صحته لا يدل صيغته على نقل الملك انتهى وكان غرضه انه يكتفي
بما ذكر عن علم الشرائط لان التعريف به مستقيم ولا يحتاج الا قيد معلوم فان

التقص بالصلح وغيره مما ذكرنا وارد مع زيادة الانتقاض بالهبة الغير المشترطة
بالثواب على الوجه الخاص والوصية واعلم انه يمكن ان يكون المراد الاول الانتقاض
في نص الشارع فيه ما جعله وضعه والاعم شيء بحيث يتخلف الدلالة على الملك
لو لم يقصد حاصل اعلاه بالايجاب والقبول اللذين جعلهما الشارع دالين على
نقل الملك بعوض معلوم فيرد انه اعتبر فيه وضعهما كون العوض معلوما فلا
ينتقض بشيء سوى الاجارة والبيع لم يرد وضعهما الشرع لنقل الملك بعوض
معلوم بل بعضها غير ناقل للملك كالنكاح وبعضها ناقل لا بعوض كالهبة
وبعضها بعوض من غير اعتبار المعلومية كالصلح وكون بعض افراد الصلح والهبة
بعوض معلوم لا ينافي ما ذكرنا فان الشرع لم يعتبر في هذين العقدين معلومية
العوض بخلاف البيع تأمل فانه يصدق على هذا يكون النسبة بين الا
يجاب والقبول وبين اللفظ عموم من وجه فلا يكون اللفظ جنسا بعيدا للصحيح
العلم شموله لتمام افراد الايجاب والقبول سواء في ذلك التحليل والتحقيق
او تنبيه على خلاف بعض العامة حيث اكتفى بهذه المحقرات واختلفوا في تحديدها
فسرها بما لا يبلغ نصاب القطع في السرقة وبعضهم احال على العرف على المشهور
او تنبيه على خلاف المفيد ره حيث يفهم من ظاهر كلامه الاكتفاء في البيع بما يدل على الرضا
اذا عرفا وتقابضا وحمل على اباحة او عقد متزلزل او كان الصواب ان
نعبر عن المسئلة كما صنع في المسالك حيث قال المراد بالاباحة الحاصلة بالمعاطاة
قبل ذهاب العين افادتها ملكا متزلزلا كالبيع في زمن الخيار وبالتصرف يتحقق
لزومها الا بالمحقرة الى اخر كلامه فان بعد جعله عقدا اما ان يجعل فصلا او

باحة المحضة الى اخر كلامه فان بعد جعله عقدا اما ان يجعل بيعا صحيحا
او فاسدا لاختلال شرطه الذي هو الصيغة او عقدا اخر فعلى الاول يجب
القول بلزومه وعلى الثاني يلزم القول بعدم اباحة التصرف كما هو قول بعض
العامة وعلى الثالث يلزم القول بعدم حصر صيغ العقود مطلقا ويلزم القول
بلزومه الى ان يقوم دليل على عدمه ولو قلنا العقد هذا الاحتمال لا يقول
بحصر الصيغ ولا يقول بلزوم هذا العقد يلزم ان يكون القول بالاباحة
طرفها العدم الملك ولا وجه لها على ما ذكره في المسالك يكون المسئلة انه اذا
لم يكن المعاطاة بيعا وكان مبيحا للتصرف فهل هذه الاباحة على حد الملك
المتزلزل سواء جعلناها عقدا ام جعلنا كون الاباحة بلا ملك واعلم ان ظاهر كلا
مهم اباحة جميع التصرفات حتى وطي الامة المتعة حصر في المحلل في العقد وملك
وظاهر المعاطاة فلا بد ان يقيد التصرف فلا بد في القول بكونها مفيدة للملك
ولا يمكن جعلها من باب التحليل لظهور فتواهم باحتياجه الى صيغة خاصة فلم
يبق الى القول بكونها عقدا او اباحة بلا ملك ومخالفة الاصل فان الاصل عدم
الملك الا قد يتوقف عليه في التعيين ولا يقين لنا فان مع التأخير
الترتيب يشكل كيفية فعلى هذا يكون تماما للدليل الا قد يكون ما ذكره
دليلين على الحكم ويؤيد هذا الكلام ذكر اللام في قوله ولاله مفهوم القبول
وعدم ذكره في المقالة امر ويمكن ان يجعل دليلا ثانيا على الحكم ويكون
المراد بالصدق ومنع البيع في المعهود والمتعارف في يكون المراد ان المتعارف
ولا يمكن الحكم بشموله الا ذلك للبيع ولا يشتمل ان مع هذا يلزم اخذ

الثاني في ترتيب الحكم فيكون مع سابقه دليلاً واحداً فان مرجع الثاني
الدليل الاول الا ان الثاني في اشتراط التقديم في البيع ومرجع الثالث الى دعوى
عدم دخوله في البيع فلا يكون ناقلاً ولانه لا يقتضي القبول لانه يجوز ان
لفظ اشتريت وابتعت وملكت صيغ مطاوعة فيدل على ترتيبه على الايجاب
وحصوله عقيب حصوله ويرد عليه ان اشتريت وملكت لا يفهم منهما الترتيب
على الايجاب خصوصاً الثاني ويمكن ان يكون المراد ان المفهوم شرطية البيع الا
بايجاب والقبول والمتبادر في القبول ان يكون مترتباً على الايجاب مع
تحقق الاكراه وليس المراد ان هذا المعنى لا يتحقق بل المراد انه اذا بلغ
حداً لا يسمى كما كان فان النظر في معناه الى اخرها ذكرتم والا لم يحصل
لعموم الامر اه فيه ان العموم الامر بالوفاء بالعقود دال على ان الملك
بمجرد العقد فلو لم يكن كافياً في الانتقال لم يكلف بالوفاء به بل بالوفاء به
مع امر اخر ويخرج العقود الخيارية لانه في ملتقى الباقي وحيث يكون الوفاء به
لازماً يجب ان يكون ناقلاً تاماً ويقوم اليه من رضاء المالك وسائرها
يسمى شرطاً كاشفاً عن كونه لازماً مراده نقول لان السبب الناقل للملك هو العقد
المشروط او ان السبب هو العقد المقترن بما يسمى شرائط معها داخلة في الا
نتقال لا انها شرائط حقيقة للانتقال حتى يرد عليه ان هذا يدل على كونه الا
نتقال مترتباً على مجموع العقد والشرائط فقبل حصول الشرط كيف يصح ان يحكم
الانتقال فالدليل يدل على عكس المدعى ولا يخفى بعد ما حملنا الكلام عليه ويمكن
ان يكون المراد ان السبب الناقل هو العقد المقترن في نفس الامر بالشرائط فيه

العقد

العقد الذي يكون هذه الشرائط حاصلة له سواء كان حصولها مقارناً للعقد
او متأخراً عنه فيكون الشرط حقيقة نفس حصول تلك الامور شرائط با
عتبار تحققها في احد الازمنة في حين العقد لا انها لا يتأثر الاجازة بعده فيكون
التسمية بالشرط حقيقة على الظاهر ان هذا مراد الشارح تأمل والاولى ان يقال
ان المراد ان الاية دلت على لزوم الوفاء بالعقد بمعنى الوفاء بما التزماه ودل
عليه ولا شك ان مفاد البيع نقل الملك في حين العقد فحينئذ يكون لازماً بلزوم
نقل الملك في حينه فالمراد ان السبب الناقل للملك هو العقد المشروط بشرائط
حاصلة غير رضاء المالك فاذا حصل علم السبب التام عليه الذي هو نقل الملك
من حينه لعموم الامر بالوفاء بالعقود فلو توقف العقد في تحصيل النقل على امر
اخر بحيث لا يكون النقل عقيب العقد لم يكن الوفاء بالعقد خاصة اذ لم
يعمل بمقتضاه بل به مع امر اخر حيث عمل بالعقد في الاصل النقل وبغيره في
وقته وهذا المحمل وان كان بعيداً عن العبارة لكن الظاهر انه المراد والله
اعلم ثم لا يخفى ان التمسك بالاية في العقد الفضولي مما لا يكاد يصح فان
المخاطب بالوفاء ليس هو المالك لعدم صدور عقد عنه وغاية ما تدل عليه
الاية وجوب وفاء كل احد بما عقده فلوفاء كل احد بما عقده كان وايضاً لو كان
الوفاء واجباً على المالك لم يلزم عليه الاجازة وليس المخاطب بالوفاء به الفضولي
لعدم امكان الوفاء له حقيقة بدون ويمكن اختيار الشق الاول وقلنا ان يقول ان الاجازة
كاشفة عن ان الفضولي حين العقد كان نائباً عن المالك فيكون البائع
المالك حقيقة مثل عقد الوكيل فيكون المخاطب بالوفاء به هو المالك

فيصحّ العقود المتأخرة عنه امّا على القول بكون الاجازة كاشفة فلظهور ان
العقد المتأخر عنه عقد وقع عن المالك وان لم يكن فاقد الشرائط وامّا على القول
بكونها ناقلة فلأن بعد الاجازة لما حصل له النقل الى ان لو صار مالكا للمبيع
فالعقد المتأخر عنه حصل له الشرط للنقل وهي اجازة المالك وفيه على الاوّل انّما
لو كان البايع المجاز له عالما بكونه مال الغير فانّه لم يرض بالعقد بان يكون
ناقلا عن ملكه بل رضي باخراجه عن ملكه ونقله على مال الغير وفيه على الثاني انه حين البيع
لم يكن مالكا فلا يعتد باجازته بل كان العقد موقوفا على اجازة المالك و
المالك لم يجز حتى انتقل عنه فيلزم الحكم بفساد العقود المتأخرة كما سبق نظير
هذه المسئلة في البايع الوارث مال مورثه في حياته ثم مات المورث قبل ابطال
العقد والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم على القول بكفاية تعقب الملك اللاحق
للقول بكونه كاشفا عن نقل الملك حين العقد مثل ما لو باع زيد فضوليا ملك
عمرو من بكر ولم يعلم عمرو بالبيع او علم ولم يجز ثم اشترى وكيل زيد بعد صحة ذلك
البيع من عمرو فالحكم باخذ المنافع في المدة التي بين البيع الاوّل وبين البيع الثاني
لبكر كما هو انه غير صحيح فلا بد من القول بكون الملك المتعقب ناقلا لا كاشفا على القول
بكفاية الملك اللاحق فيكون هذا الحكم مؤيدا لكون الاجازة ناقلة تدبر
حيث لم يجز فانه بهذا القيد على ان الحكم ببطلان المقدمة السابقة غير معقول
بقيد اذ هناك لما كان العقد موقوفا على اجازة المالك ولم يحصل حتى انتقل عنه
تكون العقود المقدمة باطلة قطعا بخلاف ما نحن فيه لجواز بيع بعض الاثمان مع ما قبله قطعا
واما المتأخرة عنه فيكون فضوليا موقوفا على اجازة اخرى منه ظله فتدبر معقول

حيث لم يجزها بل لم لا يصح سواه يعني سوى العقد الاول ايضا فانه يصح اذ ظا
انّ الثلاثة انما يصح ملكا له لو كان الثمن ملكا له وهو يتوقف على صحة
بيع الكتاب بالثوب ثم لا يخفى انّ الفرض في المسئلة ان يرد احدها امّا الوارد
الكتاب بثوب ثم باع الكتاب مشتريه بسيف ثم باعه بفرس وهكذا فيكون على المبيع
وارد على الثمن الاول وامّا الثاني ان يبيع الكتاب بثوب ثم الثوب بفرس
وهكذا فيكون البيع واردا على ثمن البيع السابق وامّا الثالث ان يبيع الكتاب
بثوب ثم يبيع الكتاب مشتريه بسيف ثم يباع الكتاب بفرس ثم يبيع بمائة
ثم يباع الفرس بمائتين ثم يباع بثلثمائة وهكذا فيكون البيع واردا على الثمن
الرابع عكس هذا الفرض وهو ان يبيع الكتاب بثوب ثم الثوب بسيف ثم السيف
بفرس ثم يبيع الفرس بمائة ثم يبيع مشتريه بمائتين ثم يباع بثلثمائة وهكذا
فيكون البيع واردا على الثمن الرابع عكس هذا الفرض وهو ان يبيع الكتاب بثوب
ثم الثوب بفرس ثم يبيع مشتريه بمائتين وهكذا او الفرضان الاوّلان قد ذكرهما
المصنف والرابع هو ما اورده الشارح عليهم وكذا يرد الثالث عليهم فانه لو اجاز
المالك بيع الفرس بثلثمائة صح وما بعده ويخرج العقود السابقة من بيع الكتاب
بفرس فقط فكان الاولى ان يذكرهما معا ثم اعلم ان الفرضين الاخيرين
اللذين ذكرناهما داخلان في سلسلة ترتب الثمن وفي بعضها مثل سلسلة
الثمن والعقد المتعلق بالسلسلتين اذ ظهر من بيان حكمهما حكم غيرهما فكان
الانسب ترك ما اورده والتنبيه على المدعى حول التسلسل ومع تسليم
الا باحتمال انما يصح تحقق الاحتمال في ان المالك المجيز لما حصل له مع تسليم الله

الا باجازته لو حصل ما يوجب الملك فان الا باشعار يمنع بحقق الاباحة فان تملك الملك لم
ليست من العقود الناقلة فضلا عن كونها لازمة وايضا لو قيل الاباحة صحيحا باحد التصرف
فكيف الملك على ما ظهر في قوله وكيف يحتج اه   لو تعلقت بالعين او بغرامات الرجوع بها
دون القيمة بشرط ما مر من احدها تلف العين فان العين لو كان باقيا فالرجوع بها
لا بالقيمة والثاني تغريم المالك اياه فلو ترك المالك المطالبة بزيادة القيمة
لم يجز الرجوع بها على البائع بخلاف اصل الثمن فانه يرجع به على البائع ولو لم يرجع
به على البائع ولو علم المالك بالعين تاما   نعم اما قابل الثمن في القيمة كان يكون
قيمة المبيع عشرة وقد باعه الفضولي بخمسة او بعين يساوي خمسة فاذا تلفت
العين ورجع المالك على المشتري بالعشرة فالمشتري يرجع على البائع بالثمن
وبالخمسة الزائدة في القيمة على الثمن فلا يرجع بالخمسة التي كان مقابلا او قيمة للثمن
لرجوع عوض هذا الزايد وهو الثمن الى المشتري فلا يجتمع بين العوض والمعوض
قدم على ضمانه بمعنى انه قدم على ضمان العين بمعنى انه لو فات عنه تلف ولم يرجع
على البائع بعوضه ولم يقدم على ضمان العين بحيث لو غرم للمالك بالمثل او القيمة
لم يرجع على البائع فانه في ضمانه يرجع الى فوات العين باعتبار ملاحظة الفوات
والحاصل ان قضية البيع ان بعد القبض لو تلف المبيع يكون التلف في المشتري بمعنى
انه لا يرجع على البائع بشيء وليس من قضية البيع انه لو تلف في يد المشتري من غير
يكون الغرامة عليه بل مقتضاه انه لو تلف لا يغرم للاجنبي فقد قدم على الضمان الاول ولم
يقدم على الضمان الثاني بل هو مغرور من البائع فيكون المرجع له بالثمن فالزائد على الثمن
بمقابلة المبيع ومنافع التالفة يجيء انه يرجع بها ايضا وقد حصل له في مقابلة

نفع ووجه الاقوى ان الرجوع بما قد حصل له في مقابلته نفع انما هو لغروره
ودخوله على ان ذلك النفع له مجانا وذلك غير منكر بحيث العقد بل ولا
مشتمل لبعض الطريقين مال في مقابله منه او جيد بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة
موجودة حين تحقق البيع كان مدلول انتقال المبيع الى المشتري بالثمن ولذا لا عوض
عليه الا في الثمن فالمغرور ههنا اصح واقوى   ولم يجز المالك اه فرض
المسئلة في بيع المملوك وغير المملوك فضولا مع عدم الاجازة الا ان حقه و
بطل البيع في المملوك والا فان رده حملها اعم في فرض المسئلة وجعل قول لم يجز المالك بمعنى
انه لم يجز حين البيع فيكون في غير المملوك فضوليا فان اجاز المالك صح في الجميع ولا
بطل في الفضولي الا اخر المسئلة وكان نظره الى التصريح بصحة البيع الفضولي اذا كان
في بعض البيع في المسئلة المذكورة سابقا هي ما اذا كان البيع تماما ملكا للغير
فلم يكن حكم البيع الفضولي في البعض مذكورا وايضا الحكم بالتقويم والتوزيع جار في
صورة الاجازة وعدمها على ما نظره فكان تعميم المسئلة اولى لكن على هذا كان الاولى
بيان حكم التوزيع في صورة الاجازة ايضا   فربما يجمع اه لا يخفى ان ما ذكره المصنف
هو انه بعد عدم اجازة مالك الفضولي وعدم المشتري تبعيض الصفقة يقوم المبيعان
فيأخذ البائع منها ما يخصه ملكه ويدفع قيمة الثمن المشتري فيما حصل لو اشترى المجموع
في الثمن بعشرة وقوما جميعا بعشرين وكل منهما بعشرة فلو اعتبرنا ما قدمنا لزم فيه
ان يأخذ البائع العشرة تماما ويلزم الجمع بين الثمن والمثمن في يد
المشتري فظاهر انه لا يرد عليه الثمن وقد اخذ ما للمالك مع انه يسترد من المشتري ما كان
بانه ملكه لكن يبعد ان يكون مراده ذلك هذا الكلام لا يخفى والظاهر ان نظره الى

الى المسألة المذكورة في كلام المصنف حيث ذكر ان يبطل البيع في الفضولي بحصّة
من الثمن ويصح في الباقي واعتبروا ما يخصه من الثمن على جبرها فقد يصادم
به لكنه لا يلزم الجمع بين الثمن والمثمن فيما نحن هنا فانا لو ابطلنا البيع
في غير المملوك بقيمة الواقعية وقلنا بان البايع على المشتري عشرة فيكون
في يد المشتري بعض المبيع وتمام الثمن فيكون قد جمع بين المبيع المملوك وثمنه
ولا يتوهم ان فيما ذكره المصنف مندوحة عن هذا لو قلنا بانه يخص المملوك قليلا
ما يقوم به لما عرفت من ورود المحذور الذي ذكرنا فيه عليه ايضا على ما لا يخفى
انشاء الله تعالى واما تحقيق قيمتها اذا وجدنا المقام ان على هذا ايضا
لو يلزم الاجحاف والظلم على المشتري فان المشتري كان عن عشرة في الشرى بحمل
الباب الذي يحصل الا بالمصراعين والهبة فكان للمبيع كتاب ثلثة اجزاء
هذا المصراع وذلك والهبة ولو بيعا مجتمعين بخمسة عشر وكل واحد منهما
بخمسة يعلم ان الخمسة الاخرى بمقابل الهيئة فلو كان الثمن وظنا بانه يرد
على المشتري ما يخص الفضولي من الثمن لزم ان يرد البايع على المشتري عشرة
ويبقى عند البايع عشرين مع ان ما يخصه عشرة فيلزم الظلم على المشتري
في طريقة التقويم بخمسة وعلى طريقة الشارح ادايهما منفردين بعشرين يلزم ان يرد
على المشتري خمسة عشر ويبقى عند البايع خمسة عشر وما يخصه عشرة فيلزم
الظلم عليه بخمسة خلاف ما قلنا من انه اجتمعين فيأخذ البايع ما يخصه من الثمن
لعشرة في فرضنا هذا ويرد على المشتري عشرين ويرد عليهما ايضا ان هذا هو
بعينه ما ذكره المصنف ره اذ انه يخص البيع في المملوك الا ان الكلام الآن في

ان ايراده على الشارح دون المصنف واعلم ان الشارح ره حمل كلام المصنف على كونه طريقة اخرى في
جعلها في طريقة التقويم وانه اذ علم ان بعد بطلان البيع في بعض وصحته في بعض يبطل
فيما يبطل بما يخصه من الثمن ويصح فيما يصح بما يخصه ولا يتفاوت الامر فيما اذا قلنا بالحل
في الفضولي بما يخصه او قلنا بصحته في المملوك بما يخصه وايضا في صورة الاجازة ايضا لا بد في
التقويم وبسط الثمن عليهما فيلزم ان نقول في فرضنا هذا انه يأخذ المالك عشرة و
البايع عشرين او نسبتنا ولا ياخذ نصيبه بعكس الامر وعلى الطريقة التقويم ان
يرد على المشتري عشرة مع صحة البيع لتدبر ثم لا يخفى ان في صورة ما اذا كان للاجتماع
مدخل في زيادة القيمة اما ان يقع توزيع الثمن على الهيئة الاجتماعية ايضا على ما قلنا
اولا وعلى التحقيق الاول اما ان يكون الهيئة ايضا منضمة بان المصراع المملوك
والنصف الاخر بانا المصراع الاخر فيكون الهيئة مملوكا لمالكي المصراعين او يق
ان الهيئة غير مملوكة لها فعلى الاول لا انه لا بد في بسط الثمن على المصراعين بالتنصيف
على ما ذكره الشارح ره وعلى الاخير يلزم ان يرد ما يخص الهيئة من الثمن على المشتري في صورة
الاجازة ايضا وعلى الثاني وهو ان لا يوزع الثمن على الهيئة يكون طريقة التقويم ما
ذكر الشارح ره لا نظر كما افيد من نظر الشارح ره الى عدم توزيع الثمن على الهيئة كما هو ظاهر
الفتاوى في عدم توزيع الثمن على الوصف في صورة التدليس وصورة اشتراط امر مع
عدمه بالشرط بل ليس للمشتري الا خيار الفسخ ولا يمكنه طلب الارش فيظهر انه لا بد
في تقويمها منفردين ويدل على ان نظر الشارح ره الى ما ذكرنا لا الى ما يلزم الظلم على المشتري
تعليله بانه لا يستحق مالك كل واحد الا ماله منفردا فان قلت فلم حكموا في مبحث
الغصب انه لو تلف عند الغاصب بيد به القيمة يلزم غرامة النقص وهذا يدل على توزيع

القيمة مع الهيئة ايضا قلت هناك قد صرحوا بالتقويم بسبب فوات كل وصف يزيد
القيمة مع الحكم بعدم لزوم الارش بسبب فوت محبة البيع والسر فيه ان الغاصب
قد اتلف على المالك نفعا فيلزمه الغرم وههنا لم يتلف على المشتري شيء بل اراد
تحصيل امر علم ثم لزم لو كان المصراة كالمالك واحد فاجاز لعد بجادون الذي
من فعل التلف على المالك للهيئة فلو جعلناه كالغصب لزم الحكم بتقويمها مجتمعين
واخذنا المالك بما يخص المصراة والهيئة واذا النقص يقع على المالك ولو جعلناه
كالمبيع لزم الحكم بتقويمها منفردين ويحتمل على تقدير جعله كالغاصب القول بتقويمها
منفردين ويحتمل على تقدير جعله كالغاصب القول بتقويمها منفردين نظرا الى
ان المالك هو الذي ادخل النقص على نفسه كما ذكرناه اراده ثم قوله نعم لو كانا
لمالكين نظرا الى التقويم خطر ان المراد منه حينئذ لا اخر الكلام كما يدل عليه عبارة المسا
لك حيث قال لو باع الفضولي المصراتين معا فاجازهما المالكان او احدهما دون الآخر
ففي تقويمهما مجتمعين كالغاصب او منفردين كما لو كانا لمالكين نظر انتهى نظر
ان المراد في قوله المحكي غيرها الملحق انه يقومان مجتمعين ويبطل في المصراة التي
لم يجزه المالك بحصتها من الثمن ويصح في الاخرى بقية الثمن فيكون المبيع في الثمن المكون
باطلا في المصراة الغير المجاز بعشرة وصحيحا في المصراة المجاز بعشرين وليس المراد
انه يقوم في المصراة المجاز بعشرة ويبطل في المجاز بعشرين ثم لا يخفى انه اذا اطلقناه في
صحيحة لما اذا كان للاجتماع مدخل في زيادة القيمة منفردين يكون الاصوب
ان يجعل القاعدة مطلقا تقويمها منفردين اذ لو لم يكن للاجتماع مدخل في القيمة
لا يتفاوت الحال بين تقويمهما مجتمعين ومنفردين فيكون الاصوب جعل الطريقة

فانه

صح

واحد منها مردودة   وفي حكمه شروط العتق اي قلنا انه يصح عتق الكافر مع ما يجي ان الرهن
وقلنا انه لم يجب الشرط مع البيع فيفسخ او يفسخ الحاكم ان كان   الوقف العام مطلق
اي ليس فيه استثناء بخلاف الوقف الخاص وليس المراد بالاطلاق شمول الحكم لما يستثنى
عن الوقف الخاص اي ما اذا خرب بسبب الخلف بين الارباب لا يتحقق في الوقف العام ثم المراد
المطلق ما كان الملك اي الخاص اخرج به الوقف العام لعدم كونه ملكا واخرج به الخاص
لعدم كونه مطلقا   فان الظاهر ان المراد امهات الاولاد تبعا للتعويل او النقل لا تعلقه
بالوقف   لاطلاق النص وهو ما رواه عمر بن يزيد في الصحيح قال قلت لابي ابراهيم ع
اسالك مسئلة قلت لم باع امير المؤمنين ع امهات الاولاد قال في فكاك رقابهن قلت
وكيف ذلك قال ايما رجل اشترى جارية فاولدها ولم يؤد ثمنها ولم
يدع من المال ما يؤدى عنه اخذ ولدها منها وبيعت فادي ثمنها قلت فيبعن فيما سوى ذلك
من دين كما قال فكان الظاهر قوله ع ولم يدع من المال او غيره من العبارات فتامل في هذه
الروايات بالنظر بعض امهات الاولاد في القطعة الاصلية المجوزة للبيع الخارجة عن نص
في المجهول ط اي سواء كان موزونا ام مكيلا اذا كان المبيع مرة مرة مع الحنطة
الحنطة الذي تعلق فيه عن ابن الجنيد جواز بيع الصبرة مع انها من مجاز كانت مجهولة
ويتفرع عليه وكذا ينبغي ما ذكره المصنف ولم يكتف بالظن الغالب ايضا كما
لو اخبر البائع ثم ظهر بها نقصا وكما لو كان مشتملا عليه ثم تلف بحيث لم يستوف المبيع
قبل القبض ولاجل صحة التفريع في وزن العرف وفي كلام المصنف ان ظاهر العبارة الصحيح ولو
لم يعلم به   فان كانت معلومة صح بيعها ايضا وفعله يظهر الحكم في المسالة الآتية
حيث ذكر ان شرط البيع اذا كان مكيلا اعتبار الكيل فيه بيع جزء منها معلوم مشاع

مقدار معلوم وهذا ان ظهر حكمها في هذه المسئلة فيجري في كل قفيز بكذا هذا الصبر
مفهوم في المسئلة الثانية وكذا صح بيع الصبرة المجهولة الا الثالثة اذ البيع في هذه
الصورة مجهول واما الثالث فحكمه كما مر في المسئلة واعلم انه قد حكم مسئلة الثانية
واقسامها عشرة فان عدد الشيء اما معلوم او مجهول ففي الاول صح بيع القطيع
اجمع وبيع جزء منه ولا يصح بيع القطيع كل شاة بكذا دون بيع كل شاة بكذا
وفي المجهول لا يصح شيء من اقسامها والتقريب ظاهر   ونظير الفائدة روى الشيخ في
بسند صحيح في باب الغرر والمجازفة عن بريد بن معوية عن ابي عبد الله في رجل اشترى
من رجل عشرة الاف طن قصب في انبار بعضه على بعض من اجمة واحدة والانبار فيه ثلثون
الف طن فقال البائع قد بعتك من هذا القصب عشرة الاف طن فقال المشتري قد قبلت
واشتريت ورضيت فاعطاه من ثمنه الف درهم ووكل المشتري من يقبضه فاصبحوا وقد
وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون الف طن وبقي عشرة الاف طن
التي بقيت هي للمشتري والعشرون التي احترقت من مال البائع وهذه الرواية صريحة
في علم النقل على الاشارة   بشرط ان لا يكون مما يتغير الشيخ هكذا وجدته
في المصححين والظاهر زيادة لفظ احدهما   ونظير الفائدة في مؤنة نقل ما اعلم ان
ما لا قيمة لمكسوره فرع احدها ان لا يكون لهذا المكسور ولو زاد قيمته كقشر
البيض وحده لا يكون مالا والثاني ما لا يكون لمكسوره قيمة لكن لو ضم هذه المكسورة
الى اضاف امثاله لحصل قيمته ككسر شيء لا ندا هنا وهذا القسم لا يخرج عن البيع ولا يجري نفس
المالك اعني وعلى اخذه ثمن الرد على المالك ففي الاول يعني ما ذكر من الشيخ من صحة البناء
قيمته غيره ودون الثاني اذ لكنه يمكن ان يكون المراد مؤنة النقل في موضع الكسر على

البائع فلو بطل البيع في اصله لكون مؤنة النقل على المشتري لو لم يمكن النقل الا
موضع الكسر باذن البائع اذ قد اخرج ملك الغير عن يده واثبت عليه رده الى المالك
وقلنا ببطلان البيع من جنسه لم يلزم المشتري بل كان على البائع لو اراد النقل لانه
بعد ما صار ملكا للبائع لم يثبت عليه المشتري يده ولا اخرجه من يد البائع بل النقل
كان فيه فائدة ويمكن حمل عبارة الكتاب عليه ويدل الدليل اذ قد صرح فيه
بانه على الاول على البائع وعلى الثاني على المشتري لكن نقله بغير اجرة فيه منافاة
اذ يمكن فرض المسئلة فيما لو امر البائع بالنقل كان قال انقل هذا الى بيتك بغير جرم
فاذا كان النقل بامر البائع ووقعا على ملك المشتري لا يلزم البائع غرم   لاشتراكهما
في الجهل لا يخفى ما فيه فان الغرور الموجب للرجوع بما غرم في الفضولي لم يكن لاجل ان البائع
غير المشتري مع علمه بانه مال الغير بل الحكم في الفضولي عام فيما لو باع مال الغير جاهلا
فانه يرجع على البائع بما غرم لان هذا البيع كان غرورا فكذا هنا نعم يمكن الجواب
بان الحاق بالفضولي يحتاج الى دليل ولا دليل هنا الا ان يقال دليل الرجوع في الفضولي عام
~~فيما لو باع مال الغير جاهلا فانه يرجع على البائع بما غرم لان هذا البيع كان ليس يجري~~
عموم الغرور فيرجع بما غرم وهو شامل لما نحن فيه والصواب في الجواب انه لو الحق
بالفضولي يجب القول بكون المؤنة على البائع والحاصل ان هذا ان كان غرورا
فهو حاصل في الصورتين والا فلا تدبر لاختلاف الحكم فلو قلنا ان الفسخ من اصله
يكون مؤنة النقل على المشتري لان منع هذا القول على انه حين العقد لم يكن مالا
فلا يكون مالا للبائع ولا للمشتري فالمشتري قد شغل ملك الغير بشيء لم يكن
ملكا للبائع ولا له فلا وجه لالزام البائع بالنقل فان المكسور لم يكن ملكا له

قبل الكسر او بعده ولم يكن حينئذ شاغلا لملك الغير فلا وجه لان يأمره بالنقل واما المشتري فانه
وان لم يكن المكسور ملكا له لكن شغل الملك الغير فيلزمه النقل كما لو شغل ملك الغير بكونه
البعض بعد كسره ولو قلنا بان الفسخ حين الكسر يلزم على البائع لانه جزء المبيع من حيث صحة البيع
وكونه ملكا للبائع ثم المشتري وبعد الكسر فسخ العقد فلا بد لهذا القائل من القول بان بعد الحكم
الفساد يرجع كل عوض لصاحبه فيرجع المكسور الى ملك البائع فيلزم البائع نقله عن ملك
الغير كما لو شغل ملك الغير بالبيع الصحيح ثم فسد ورجع الى البائع وانما قلنا ان في هذا الامر
لا يتم القول بان الفسخ حين تبين الكسر لانه يحكم برجوع كل عوض الى مالكه فيرجع المكسور
الصحيح الى البائع لان القائل بهذا لا يكتفي بالا للكذب بحسب الظاهر ويفرع عليها ما هو من الملك فانه
لو لم يكتف بها لزمه الحكم ببطلان البيع من اصله وهو خلاف ظاهره واذا اكتفى بالملك ظاهرا فصل صحيح البيع
شرائطه فلا وجه للحكم بالفسخ حين الكسر بل يحتمل ان يكون العيب فيكون فسخا لا ابطالا للبيع
فيلزم رجوع كل عوض لصاحبه وما ذكرنا وان لم يكن لازما لمذهب لكنه المناسب لتعليله فتأمل
فان مسئلة العين من مزالق الاقدام وظهر مما ذكرنا ان حكم الشارح بانه يجب الرجوع على البائع
في الفرض الاول لا وجه لحكمه سوى تخيل كونه غارا وانه مع احتمال الجرح فيتجه بل لا يبعد الحكم
بكونه كالغارم غرما اي غير المالك كغارة الجيد فانه بالعيب مستورا اي ما يتحقق اذا كان
جزءه   لان المبيع ... لا يخفى ان على هذا ينعدم الاستدلال على بطلان بيع الجلود
الاصواف على الانعام بالجهالة وكون غير الجلود مرئيا كما ذكر قبل هذا فان المشاهدة
مشتركة وكذا عدم اعتبار الوزن فيما قبل   وانما يفتقر الاقالة لما كان ظاهر
عبارة المتن تخصيص استحباب الاقالة بصورة التفرق وما عطف عليها لانه ذكرها
في الاداب اقالة النادم اذا تفرقا ثم اختار مشروعية الاقالة في زمان الخيار ولم يلحظه

في الاداب او ... الشارح كلمة وانما يفتقر ... في القول اذا تفرقا تنبيها على المراد ثم لا يخفى
ان الاستحباب لم يذكر اذا لم يكن خيار ربما لو اتفرقا فان التفرق لا يستلزم عدم الخيار
ويرجح الاداب على هذا ان ... الحديث الاول اذ كما يمكن حمله على ...
وتخصيص الخلف بها ذكرنا وحمل الاول اظهر وكذا الحديث الثاني فان الامور المعدودة فيه بعضها
محرمة وبعضها مكروهة وظاهر النهي الحرمة فكما يمكن صرف النهي عن ظاهره يمكن تخصيص الخلف بكونه
كاذبا فيمكن ان يوجه صرف النهي عن ظاهره لان في الغالب ... لا حاجة لا تحقق
الخلف صدقا على التمسك بالحديث الثالث لان مورده مادة الاستمرار على الخلف لا اصله
فيما يكون عند النداء اي في دخول السوم ويكون عند النداء ... النداء زيادة المشتري
مثل ... بل الدلالة لا ... لم يترك ... بل كان طالبا للزيادة فلا بأس ... و
ليس هذا داخلا في السوم ... ويكون بعد ذكر هذه المسئلة بعد حكمه ...
بان الكل ... انما يكون بعد ... رضا ... يكون عند ... و ... بان
يبذل المشتري ... بزيادة ... انه لا يوقع البيع ...
لزيادة ... يحصل ولا يخلو عن ... ويمكن ... يكون مراد الشارح ...
في دخول السوم في الدلالة ... يحصل ولا يخلو ... صاحب المتاع والدلال اتفاق على
تقويم المتاع ... الاول ... الحكم عدم شمول الرواية اذ الظاهر ان المراد
بالسوم هو البيع ويمكن ذكر هذه المسئلة هنا لشدة المناسبة بين الدلالة وبين البيع
خصوصا في العرف الان   ... مطلوبا ... كونه ... اذ ... قبله وعدم
رعاية حقه ... حيث دخل في سومه ولا يحصل هذا المعنى مع الطلب منه واذنه فلعل
الشارح ... لاجل ما ذكرنا ... في الكراهة وجزم بعدم ... لعدم العلم بالمعنى وعلى

تقديم العلم الحاكم بالحرمة لاجل تحقق الغرض نكل بخلاف الكراهة اذ للمسامحة في دليلها
كثير مع بكراهة طلبه حتى بكراهة دخوله مع بعد الطلب ايضاً ولا باس بشراء
البلداء في مع شمول النهي وجهان اشبه الشراء ان النص المنقول شامل له فان
التي كل عام في البيع والشراء وقال بعض مقاتلهما في شرح بيع بلفظ الا بيع حاضر
لباد وكذلك في بيت فلتحمل نظره كان اليه ووقع في الكتاب لا يتوكل بدل لا يبيع
سهو في النقل او نقلاً بالمعنى ولما كان البحث في البيع موقوفاً على الملك اراد
ان حق البحث في البيع ان يكون بعد البحث في البيع لان البيع موقوفاً على الملك
لكنه تسامح في العبارة تمسكاً بالاصل فيه اي اصل بقاء الملك المذكور سابقاً
وكون الفصل مبنياً على التغليب لا يعارض الاصل المذكور وليس الغرض مبنياً على التغليب
هنا التمسك باصل اخر غير الاستصحاب كذلك اي كما في صحة العتاق وفي صحته
البائع او غيره يعني عدم العتق على الصبي والصبية اصالة البراءة وجه جعل هذا
الاصل عاصماً انه يمكن الاستدلال على عدم العتق على الطفل بمفهوم تعليق الحكم
على الرجل والمراة فان فيهما شائبة الوصفية ولا يخفى المسامحة في التعبير عن اصل
عدم حصول سبب العتق الذي حاصله اصالة بقاء الملك والاستصحاب باصالة البراءة اذ
لا حكم تكليفيا حتى يتمسك باصالة براءة الذمة وقد مر بيان الكل في قوله وان
كان خطاب الوضع غير مقصور على المكلف الخ حاصله جواب سؤال تقديره ان الحكم
هنا ليس تكليفيا حتى لا يمكن توجيهه الى غير البالغ بل هو وضعي اذ حاصله ان القرابة
على هذا النحو سبب العتق وعلم الوضع شامل للمكلف وغيره فاجاب بان ليس مراده
عدم شمول خطاب التكليف لغير المكلف بل ان الاصل عدم حصول سبب العتق في الكل

قوله

ذلك

ذلك اي كون الشراء مبطلا للزوجية بناء على ان التفصيل الواقع في الاية يدل على ان سبب
حل الوطء اما الزوجية او الملك لا مجموعهما بل يدل على عدم جمع الزوجية والملك بناء على ان كلمة
او في قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم تدل على الانفصال الحقيقي فلا يمكن اجتماع
الزوجية والملك ولا يخفى عليك انه لو كان بناء الكلام على ان سبب الحل اما الزوجية او
الملك لا مجموعهما على ما ذكرنا اي لا يلزم كون الكلام في قوله وعلى الاقوى ضعيف دليلاً
واحداً فانه صح الملك لو كانت الزوجية فيرد انه ان يكون سبب الحل واحداً منهما
او مجموعهما او كل واحد منهما والاول يتمسك في غير مرجح ولم يذكر والثالث يستلزم عدم حصر
السبب في الملك وان الحصر هو المراد وعلى تقدير القطع الاشتراك بين الاسباب الثلاثة لزم
اجتماع علتين على معلول واحد وبطلانه ثم ان وكون حمل العبارة على دليل واحد
بعيد على كان المراد ما ذكرنا ثانياً في ان كلمة او تدل على عدم اجتماع الزوجية
والملك لم يكن ذكر قطع الاشتراك بين الاسباب مناسباً وكان الانسب ان يقول
ان التفصيل يمنع الجمع وكان هذا مراده رحمه الله ويكون الكلام دليلين حاصل
الدليل الاول ان سبب الحل اما صدق الزوجية او صدق الملك على سبيل الانفصال
الحقيقي مستندا بالاية الكريمة وحاصل الثاني ان صدق الزوجية على الحل وكذا صدق
الاية معناه فلو صدقا على شخص لزم اجتماع علتين ومحل ان يكون التضعيف
راجعا الى الاخير فيوجه بعض الى صحة العبارة وان الشهيد ذكر الدليل الاول
في كتاب النكاح غير معتمد عليه ولم يرجح ما يرد عليه وكذا عبارة المسالك في جهة توقفها
حيث ذكر الدليل الاول ولم يعتمد عليه ثم قال وقد ذكر الدليل الثاني وتجاوز
عن بعضها الكل الا ان فيه ثم لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل

على بطلان التفريع اذ تعلق الشراء بالزوجية دون ما اذا تعلق الشراء بالتزويج ولهذا
انه رده في المسالك بحيث كونه هذا الدليل اورده على بعض حاشيتها في جانب التفريع
لا يمكن حمل كلامه في الكتاب بشارة الى الحكم الاول   يرجع بنسبة التفاوت
لا يخفى ان الحمل اذا كان حين البيع يكون لو فطر التمن على الاجهاض ايضا حين فيكون
عيبا يستحق بسببه الارش اذا كان الاجهاض قبل القبض ويكون الحمل ملكا للمشتري
يستحق المشتري ما قابل الحمل وارش الاجهاض قبل القبض يستحق المشتري التالف اعني
ارش الاجهاض اذا عرفت هذا فيحمل الضمير في هذه المسألة في الحكم بالرجوع بنسبة التفاوت
مقتصر على ما فرض من شرط الحمل للمشتري لا على غيره شيء والا يبدو ان يحمل التقويم على انه يقوم حاملا
بحيث يكون الحمل ملكا للبائع ويجيء ما فطر عما ذكرنا ان التفريع حاملا وحاملا كانه كان في غير
تقويم الحمل مجهضا وانا نقيم مجهضا فظهر بما ذكرنا لكون الاجهاض عيبا يستحق به الارش في
في المسالك بعد قول المحقق وطريق ذلك ان يقوم حاملا وحائلا مجهضا لانه المطابق
للواقع على خلاف ما قاله لتحقق التفاوت بينهما ان الاجهاض في الامة عيب ربما انقص القيمة
انتهى وظاهر ذلك مخالف كلام المحقق ووجه وانه اصوب بقي الكلام في انه هل يتخير بين التفريع
الفسخ عند ظهور الاصول له الخيار ولكن لم يذكرها   على الاتيان به على خلاف المحقق
وبعض الاصحاب مستمسكين برواية السكوني وان الشارح رد كلا الجواب بان الرواية
ضعيفة وان الاطلاق قد يكون شريكا بنسبة قيمته بان النسبة مجهول حين البيع
يعلم كل واحد ما يختص به وبان الامة غير مقصودة فكيف يعرف البيع الا انه
مع عدم القصد والاخير واضح ويخدش الجهالة ان المعلوم يبطل النقل لعلها كما
فيه حرضو لو فرض شراء شريكين لحيوان على اختيار لهما الرأس والجلد كان علم

الرؤية

١٧٢

ان تحكما محا حصر وقد بالقسمة غير لازم في البيع وهذا الفرض وان لم يكن داخلا في مسئلة
الكتاب خاصة دليل في المسئلة وكلام الفقيه تامل والمراد بالنفي العدم فقد تقدم من
العلم وانه لا بد ان يكون صحيح المذهب المالكة المذكورة والصحة الفقهاء ان يكون المراد
بين المستحق النصيب وسكن الاقول وان لم يكن لها سبيل وان كان مقارنا للدفع
وفي حكم اجبار او في المسالك الثاني بالنقد لم يعده في النصوص المذكورة
في هذا الباب وهي واردة في اخبار البايع انه لم يطالبه وفي حكمه اخبار انه اشترى
من وهو الذي فرض للصانع فلا يخلو من كلامه هنا على ان المراد ان حكم اخبار البايع
بعدم الادراك وطلب مفهوم يسكت داخل في عموم كلام الفقيه فان المصنف وان فرض المسئلة
في اخبار النقد بالاشتراء ان اخبار بعدم التوجه داخل في حكمه ثم قد اورد
على كلامه في وجه التعبير بالنقد حيث ذكر انه لم يعد في النصوص ان النصوص خالية
عن ذكر النقد ولعل نظر الشارح ان الماء وقع في سند حفص بن البختري عن ابي عبد الله
في الرجل يشتري الامة من رجل فيقول اني لم اطاها فقد صدقه وثق به فلا باس ان يأتيها
وكذا ورد في بعض الاخبار فان كان عندك امينا في بعضها ان ائتمنه وجعل
حمل الامانة والوثوق بمعنى واحد حيث قال وانا عبر بالنقد لم يعده في النصوص
في كلامه فتامل   بوضع الحمل مطلقا اي سواء كان الحمل مطلقا او غير صحيح او غير زنا فيجوز
مطلقا اي بعد اربعة اشهر وعشرا وقبلها   على النهي مطلقا اي قبل مضي اربعة اشهر
وعشر وبعدها ولا يخفى ان قوله جميعا الا انه تعليل القول بحرمة الوطء في اربعة
اشهر وعشر واي الكراهة الى ان يعلم بذكر وجه استثناء حمل الزنا كانه في الكتب من نقل
عن الدروس انه لا حرمة فيه تفصيل عما ذكره في المسالك ان المعهود من الشارع

الغاء اعتبارها في الحق والاستبراء في محل النزاع ولا يذهب عليك ان النصوص
اذا كانت شاملة للمحل من الزنا فاخراجه عنها بلا وجه مشكل في يد عدل بل في
في يد غير عدل اذ فرض المسألة انتفاء رضا المشتري فلو شرط فيه العدل لجاز
ايضا ولعل ذكر العدل لانه اولى وانسب للتنبيه لذلك اي جاز التفريق في
حضانة الحرة ففي الامة اولى الفضل النص الدال على حضانة الحرة فلا ينبغي ما
للحرة ولا يخفى عليك ان مع تطابق الاخبار بالنهي عن التفريق عمّا يذكر لا هنا
بل ولا وجه للتمسك بقاعدة الحضانة في نفي التفريق فلولا ان تكلف في هذه المسائل
ما ذكرنا لا يمكن توجيه الشرح بانه انما تمسكنا بالاولوية هنا لفقد النص الدال على عدم
التفريق اولا لوجد الحولين في الامة فيكون حاصل الكلام ان النص دل على عدم جواز الحلي
التفريق بين الامة وولدها لكن لم يصرح فيه بغاية التحريم وغاية باب الحضانة
الحرة للذكر للبلوغ لسبيل من الحولين فاخاف ان التفريق بين الذكر والحرة بعد الحولين
ففي الامة اولى اذ ليس حق الامة ابلغ من حق الحرة ولا حق الابن ابلغ من حق المالك بل هو
خلق عن اللبن يعطى اي سواء كان مما يقع عليه الذكوة ام لا وسواء كان لما غيره
عرضه اللبن ام لا   اللبا هو على فعل بكسر الفاء وفتح العين اول ما يحلب عند
اللبن في النتاج   فالمشتري عليه الارش خاصة قبل التصرية لمحرم في عقد البيع
لا الصحيح للارش كما هو ظاهر العبارة حتى يكون مفاده انه لا يمكن المشتري
في الرد بل الارش خاصة فانه مخالف لظاهر ما بيّنا انه لو كان العيب من جهة المشتري
سواء كان عند البايع فانه يستعلم ان الرد اذا ذكرنا في مبحث الكلام في تحقيق القبض
انتهى ولا يخفى ان حمل خاصة قبل الارش كما هو ظاهر العبارة ويكون المعنى ان المشتري لا يمكنه

الرد

الرد على التخيير بل هو الارش فقط وان كان له الرد على البايع نعم لو كان خاصة قيدا للحكم
عليه والارش معا فظاهر العبارة عدم جواز الرد على البايع وظاهر التركيب على العبارة ثم تحمل
العبارة عليه من ان المشتري لو التزم البيع لم يكن له الارش على البايع فينبغي التامل حاضر
اذ قولهم ان تحمله مضمونة على البايع هكذا العبارة بل على جواز رجوع المشتري على البايع
بالارش ثم رجوع البايع على المتلف وما ذكره الشهيد بحث القبض وان كان ظاهر
ما فيه حيث قال لو كان العيب قبل الاجنبي فالارش على المشتري او على التمام في
البايع ان فسخ انتهى الا انه يمكن توجيهه لو كان مخالفا لما ذكرنا فينبغي التامل في المسألة
بلا فصل اي لا يمكن حمله على الرجوع من الفضولي الاول   وضعفه ظاهر
لا يخفى ان الجواب عن التمسك بالرواية ان تخصيص الحكم بالحرة يقتضي الاستحقاق
المفهوم من الاول ونسبة المهر للعقد من اللام الظاهر في ذكر لفظ المهر انما يتم الحكم
فذكر ان المنع استحقاق البغي وههنا الاستحقاق للمولى فلا حاجة الى التخصيص
ويمكن الجواب ايضا بان ما مرّ من ان المهر حق للمولى فلا تنافي بين رواية وبين اخرى
اقوى سندا واوضح دلالة من الرواية فيجب العمل به وطرح الرواية او حملها اذا عرفت
هذا فظهر لك ان الجواب الثاني في الشرح وهو ما ذكرنا اولا والجواب الاول لما
ذكرنا اخيرا ويمكن فهم الجواب الثاني من الاول والاول منه ولا يخفى عليك ان الرواية
انما تخصص عن القايل بلزوم المهر دون العشر ونصفه وهو ظاهر لجواب ان عن المشهور
وعليه المهر مطلقا اي اذا كان عالما بالاستحقاق لزمه المهر مطلقا سواء كان عالما بالتحريم
ام لا ولا يخفى عليك ان قول الشارح رحمه الله على المهر في باب الاكتفاء بما حمل القولين والمراد
عليه المهر والعشر ونصفه   والاصل في المسألة رواية ... اشتم بفتح الهمزة

وسكون الشين وفتح الباء وعن الرواية عن ابي عبد الله الجرجاني عن عبد القوي ماذون
له في التجارة دفع اليه رجل الف درهم فقال اشتر بها نسمة فاعتقها عنى وحج
عنى بالباقي ثم مات صاحب الالف فانطلق العبد فاشترى اباه فاعتقه عن الميت ودفع
اليه الباقي يحج عن الميت فحج عنه فبلغ ذلك مولى الابن وموالي الوصي وورثة الميت فاختصموا
جميعهم في الالف فقال مولى العبد انما اشتريت اباك بمالنا وقالت الورثة انما
اشتريت اباك بمالنا فقال ابو جعفر ان الحجة قد مضت بما فيها لا ترد واما العتق
فهو مردود في الرق لمولى الابن ثم اى الفريقين اقام بعد البينة انه اشترى اباه
باموالهم كان لهم رقا انتهى وان تردد نقل الرواية بالمعنى نقول يحج عنه
بالباقي بفتح الياء من مضارع المجهول وقوله فادعى وارثه ذلك اى ان الشراء بماله
مع انكار الوصية وادعى رق العبد على ما هو ظاهر الرواية ويمكن ان يكون دعوى
الشراء مع الاقرار بالوصية والعتق فيكون الغرض في الدعوى ثبوت الولاء وقوله
بيد تعالى المولى والتعبير المجهول يرجع الى العتق قوله الضعف منه انه بحمل صالح بن رزين
وابن اشيم وذلك في المسالك انه من الكافي فان الراوي عن صالح الحسن بن محبوب
وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فان كان مثل هذا الاجماع انه ...(?) السند
الى المتلقف انه فقد كان جابرا لهذا الضعف فتامل قوله فان يكون المرجح
مشتركا بين متقابلين ليس سببا لسقوطهما الحاكم المرجح ثم ينظر فيما يرجح
به احد المتقابلين على الاخر فسقطا دون نفيه ظاهرا ان ما ذكره المصنف ردا لما تم
ذلك على بطلان هذا الترجيح اذ المرجح اعني الحج مشترك بين متقابلين مع ما ادعى العبد
دعوتها الاولى والجواب عنه حاصل جواب الشيخ ان قول مولى العبد مشتمل على ادعاء

القحه

الصحة والاول فيترجح بالتساوي على الاخيرين ويبقى الاول على حاله العتق مع ان
ظاهر الامر حمل ظاهر الامر والاحتمال ان يكون المراد تحصيل فعل الحج ويكون الاسناد من باب
الاسناد الى السبب لا المباشر ومثل هذا او النظم قرينة على فعل العبد فان الظاهر انه حمل
ما في الكلام وغير ذلك وجه صحة الحج انه حيث ان تنافي للاصول انما يكون لو كان
الرق متحققا في الواقع ومع تحقق الرق فظاهر الحكم بالعمل بالحج المحمول على النائب
تفاعل مع سماع قول الوكيل فيما هو وكيل فيه كذا قيل ويمكن ان يقال الحكم بمضي الحج بناء على عدم
دعوى ورثة الموصي الاعطاء للحج فان ظاهر الرواية ان النزاع انما وقع في العبد ولا
يخفى عليك انه على المعنى الثالث الذي ذكرنا لا دعوى ورثة الموصي يكون الحج ماضيا لا
يمكن النزاع فيها ومدار الحمل على المعنى الثالث في الكلام هو انه مع عدم تطبيق
الرواية على الاصول على ما فصل ينبغي الحكم بلزوم اليمين على مولى العبد ولم تذكر في
الرواية وكذا بقي الكلام في انه لو كان الدعوى صحة حجة العبد كما هو ظاهر الرواية
هل يختلف الحكم بادعاء الحرية او ملكيته لغير مولى العبد بناء على انه يحمل على نفسه
احلا بناء على استصحاب الملك فان الحكم بناء الى المنتفي لا كلام فيه ثم لا يخفى
انه يمكن ان يراد ان المعتق فهو متعدد الرق على الابن بالبقاء والتوقف ويكون التعبير
بالحاق الى المعتق في ظاهر ومنوى الكتاب على الاصول لكن القوم قرأوها بالبناء
للفاعل وجعلوا التعبير المجهول لحاق الى العبد على الظاهر فكان مضبوطا عندهم كذلك
فان غفلتهم عن الاحتمال الذي ذكرنا فقرينة لفظا ومع بعيد فتأمل ان كانت
لو اصل فيشكل بما لو كان ذو البينة من الماذون فانه داخل مع ما افاده من بينة
الداخل غير مسموعة على ما حقق سابقا ان لا اذن ما اي اجازة حصلت تابعة

للمالك فلما كان تمامه بإجازته لم يبق الا بعد التصرف ولا يخفى عليك ان رد المالك انما
يتحقق بتمام الصيغة والسبق على الاذن انما يكون بسبق تمام القول والقدر المسبوق قبل
صح في المسالك بانه لو شرع في العقد فحصل مانع في اتمامه بعقيب الاذن وتمام الحكم
المزيل له مرتبة عن ملكه حكماً بالاستصحاب وتمسكاً ببقاء المقتضي انتهى ولا يخفى ان ترجيح هذا
يلزم الحكم بصحة العقدين مع الاقتران فان المالك انما يبطل بعد تمام العقد فحين صدور
العقد يكون الاذن باقياً ويكون العقد مجمعاً لشرائط الصحة فلا يصح الفتوى ببطلان
العقدين مع الاقتران كما صرح به في المسالك ويجيء الكلام في قوله كما ان القول
بعدم صحة الاقتران لذلك فلو قلنا بان بقاء الاذن لما كان بقاء على الملك يحين
الشروع في البيع يشهد العرف بعد زوال الاذن فحينئذ انه مناف لكلامه في الشرح وتصريحه
في المسالك يلزم القول ببطلانه في بعض صور السوابق تأمل وادفع بالمتبادر ومثل
فتوى الشيخ في به ورد عليه ابن ادريس بان القرعة لاخراج المشتبه والاشتباه هنا كما ذكره
انتهى واجاب بعض المحققين بان القرعة لعدم الاشتباه تخرج ما هو احدها بالوقوع في نظر الشارع
كان في الوصية بالعتق واجاب عنه في الدروس بان الاحكام منوطة باسبابها الظاهرة
والا لزم التكليف بالمحال وليس كالقرعة في العبيد فان الوصية بالعتق بل نفس العتق
قابل للابهام بخلاف البيع ومسائل الخلاف هنا انتهى ولك ان تقول بل نفس العتق الخاص
في عتق المبهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره المحقق به سديد لو كان على دليل شرعي [illegible]
ان كان نفي خلاف لقوى الحكم بالصحة فيها الا ان ما ذكره والاحوط عليه ما ورد
وتكليف البائع او بدفع الثمن والاقرب الرجوع [illegible] على ان البائع تكليف
بدفع الثمن لانه سارق للمال وما نقل في الشرح وكان غرضه ان المشتري لما كان متوقعا

في البائع وكان البائع سارقا فيكون مكلفا بردها على مالكها على اشق
الاحوال بزيادة على كونه غارا للمشتري او لان يد المشتري يد تبع يده فكان علي
لا يكلف المشتري بتعب الرد ومؤونته بل يكلف الغاصب بالرد وبرد العارية عليه
ليرد لكن بعد وثوق الحاكم فالحاكم يستوفي من الغاصب ما يمكن ويكلف الايصال
وهذا الحكم ليس مخالفا للاصول فان المشتري لو اغترم بسبب الرد يرجع على البائع
فلو كان البائع حاضراً وامكن للحاكم الزامه بالرد كان المناسب الزامه بتعب
الرد واخذ نفقة الرد منه اولا لا الاخذ من المشتري ثم الاخذ من البائع ولا يحتمل
في هذا القول وغيره صحة قوله اما لانه سارق او لان يده تبع يده ان يكون هذا الحكم
بل هو لكون يد الاول عادية فيكون مكلفا باشق الاحوال والاول غار فانه يلزم
الثاني يرجع عليه فكان الانسب الاخذ منه اولا ولا يظهر الفائدة فيما لو باعه السارق
فقط حتى انه لو فقد لا يكلف البائع الثاني بالرد او يكلف البائع الثاني ايضا فعلى
التعليل الاول يلزم الاول وعلى الثاني الثاني وكذا يظهر الفائدة فيما لو ترتب على
على يد السارق كان غصب من غاصب ثم باع من المشتري فعلى الاول يكلف الثاني
والسارق والغاصب بالرد وعلى الثاني لا يلزم السارق اذ لا غرور بالنسبة الى
المشتري   عند ابطاي سواء كان المشتري جاهلا بالسرقة او عالما
الا من بطاي سواء كان المشتري عالما او جاهلا   وصحح بطاسوا [illegible]
في كل وجه او لا   التحرير طاى مع التساوي وعدمه ووجوه مع التصرف او لا
من صوت مال الوصلة والحكم بالتحرير فيها مخالف للاصل ، مبيع للتقوى التي التحرير
فتكون مشابهة للبيع ويكون استعانة   كما هو المشهور الفاضل الاردبيلي

ره الذي يظهر من كلامهم من الخلاف في ان المقبوض بالسوم مضمون او مجازا بما
في الرد يظهر فيكون مجازا مرسلا ويمكن ان يكون الفرق بين القول بان ما يقع بين
البيع حقيقة العقد المشترك بين البيع بالقوة والفعل اذ الا تدل وجهنا الى الاصل الثاني
على المجاز لكن في عدم مطابقته للواقع وعدم مناسبته لما يفهم به كان في قوة البيع
حاصله انه لو لم تبين من ضمان البيع كونه بيعا حقيقة لم يكن المقبوض بالسوم ايضا مضمونا
ولو اكتفي يكون تسميته مجازا فيها علاقة المجاز ثم لا يخفى ان بناء الكلام من قوله بل
يمكن الى آخر الكلام ليس على ما سبق من ان الخصوصية ليست لقبض السوم بل العموم الرواية
لو كان بناء الحكم على الرواية لكون المقبوض بالسوم بيعا مجازا فيها خارج عن البحث
فان عموم الرواية شامل لصورة الفرض سواء اطلق عليه البيع مجازا ام لا ومع قطع
بناء الكلام على ان يكون المستند ما هو المشهور في الحكم بضمان المقبوض بالسوم ما دل على
ضمان البيع فلا بد من بيان صدق البيع على الوجه الذي ذكرنا من ان المقبوض بالسوم
مبيع بالقوة او مجازا لخلاف الفرض او غيره بان يكون دليل ضمان المقبوض
بالسوم دليلا لا يجري فيما نحن فيه كحدوث الخلاف على ما نقلنا مع ثبوت الفرق اه
الفرق انه لو صرح عليه المحقق وامثاله يكون فرد المادة لا يكون لصاحب المحقق فيها وكذا
رده وابداؤه فيمكن لمن على المحقق ان يجعل بعضه بين ما يعطى ويصير ثم من بعضه فان امتنع صاحب
المحقق من خلافه بما لو بعنا كليا فانه ليس لمن على المحقق ان يجعل بعينه ويعين حقه ولا تعيين
بين كلها الموضعين والكلام بعد موضع نظر من صدق العبدين في الجملة ليس الحاد لا
داخلة في النص فان الرواية هكذا عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن رجل اشترى من
رجل عبدا وكان عنده عبدان فقال للمشتري اذهب بهما فاختر ايهما شئت ورد الآخر الى آخره

فيمكن

فيمكن ان يقال ان تصدق هنا انه اشترى من رجل عبدا الى آخر السؤال فان آخر الرو
اية حيث حكم فيها بانه بنصف الثمن والشركة في نصف العبد الباقي صريح في ان المراد
من السؤال اعطاء عبدين بلا تأمل فلذا قال الشارح ره انه خروج عن المنصوص الى
انه اقرب الى المنصوص من غيره في الفرض ويحمل بقاء التخيير الى ان حصل التجا
الحكم الى الزيادة نظرا الى ان الخطاء في الحكم لعله فوات محل التخيير باق المسوغ للبيع
معطاى سوى ما كان بضميمة او بشرط القطع الى آخره وذكر اولا جمع الكم اللاكيه في
كتب اللغة ان كما يجمع على اكم وبعده اطلاق بقاء الصيغة ايضا وعد مجمع العبارة بمعنى
مان مجمع ليس بمضاف الى الكم بل العبارة على وفق كتب اللغة فانهم انما ذكروا المفرد بمعنى
مذكر الجمع بان يكتبوا علامة الجمع ويذكر بعده الجمع مجموعا بقولهم من مثلا اسم بمعنى
كذا ج اسامي فهنا العبارة بكسر الكاف جمع اي جمع الكام اكم ويظهر في خرج هذا الكلام
اه كما في س حيث قال ويجوز الصلاة في الثمرة من غير اي ثمر ولو العبث انعقاد الحبة
للطلوع بمعنى وان ظهر منه وفيه ان الثمار انعقاد الحب بعد تناثر ورد ما انتهى
فعلها الظاهر في هذه الكتاب في ضوء التصحيح انه تأخير المشتري اه هذا التفصيل غير مناسب
فان الظاهر ان يكون المسألة مفروضة فيما لو كان التأخير بسبب المشتري ثم انه لا اخفاء
في ان المسألة اعم من ان يكون بسبب التأخير المشتري او البائع او غيرهما وسيذكر من ان
ان للبائع الفسخ اذا لم يمكن تأخر القطع يسيرا وان حمل العبارة على ان علة الامتناع
تأخير المشتري سوى ما كان منشأ التأخير لم يكن ما خير بغير اختياره لم يكن وجه للبائع
فائدة وهو اعلم بما قال معطاى سوى ما كان القطع قبل القبض بتقصير المشتري
الخ اه ان لم يكن الاختلاط اه فيه تأمل فان القبض فيما نحن فيه بالقبض هو تخلية البائع

ودفع بيع فشرط المشتري ان كان بعد التخلية ودفع البدل يكون بعد القبض وان كان
قبله فيمكن ان يقال ان العيب جهتهما معًا فانه كان المشتري شرط عدم قطعه
او انه كذلك البايع يكون متعرفًا برضا المشتري ولذا نقول لم يحل هذا الا اذن قرضًا
ادا فخالف الثمار ونحو كلام الحلبة كما ذكرت ان ترتب او نحو من المسئلة فيما لو امتنع المشتري
عن اقباض الثمن والحنطة لم يقبض البايع المبيع مثلا — فنقدم سؤال الفرق على انه يمكن
ان يقال بعد ثمرة او صاع من الصبرة بسبب القطاع ملكًا للمشتري وبقاء الصبرة ملكًا
للبايع فيكون الصبرة مشتركًا بينهما كما لو مزج احدهما على الصبرة وكذلك لو استثنى ارطال
ملكًا للبايع فيكون الصبرة مشتركًا بينهما ويمكن ان يقع الالغاط ان البايع يلزمه
ايصال المبيع الى المشتري فادام شيء من الصبرة موجودًا يلزم البايع اعطاء المال الى المشتري
واما في الثانية ففعله المشتري كما يعبر عن لزوم ايصاله شيء يخرج الاحتمال الاول ويجيء
سؤال الفرق فيقول ان القاعدة لا المشترك ان يكون تلف من الشريكين معًا
الا في المسئلتين التنزيل مبني على الاشاعة لكن في المسئلة الاولى دل النص الذي
قد علمنا على عدم التنزيل وبقي المسئلة الثانية تحت القاعدة فالفارق النص
وفي الثانية فالفرق واضح والتعويل على الاول   وتطرق احتمال التعليل للمنع
من البيع بالرطب فانه من رطب فاذا كان الثمن رطبا الا يبدو انه بعد الجفاف ينقص …
… يمكن ان يحمل تعليلا للرطب واليابس معا فان ما على التقدير يحتمل
كونه عند الجفاف مساويًا لليابس او زائدًا او ناقصا بل لعل التعليل باليابس …
فان التعليل في الرطب … على عدم جواز بيع الرطب بالرطب بعد الجفاف
ولا يخفى ان بناء ما ذكرنا على اعتبار … اليابس او الرطب على التقدير ويجيء …

شرط في عدم تخلية المبيع الا ان يقع التعلل عدم تخلية … البايع

في صحيحة

١٧٧

في صحيحة عبد الرحمن روى عبد الرحمن عن الصادق ع قال نهى رسول الله ص عن بيع المحاقلة
والمزابنة قلت وما هو قال ان يشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة   وفي الحاق
اليابس بالرطب في اليابس تعدية العلة المنصوصة في قوله ع لما سئل عن بيع الرطب بالتمر
فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم فقال لا اذن … وانما النظر في الرطب … بالتمر …
فانه لو جعل منه كونه رطبا ما دام على الشجر فانه ليس بمكيل ولا موزون واعلم ان مورد الرواية
هو بيع الرطب … بالتمر … ان الظاهر انه لا يمكن بيع الرطب
بالتمر بعد … بالفضل بالتمر في الرواية واما بيعه على النخلة … والنقص
… بعد … جاز … فلا يتطرق اليه … بالعدم كونه مكيلا او موزونا ما دام
على النخلة وغاية ما يمكن من تعدد العلة في الرواية منع بيعه بالمساوي والزائد ما دام ناقصا
… او بعد … جاز فلا نعم رواية عبد الرحمن صريحة في المنع مطلقا ولكن لم يذكر العلة
البيع باليابس لان كان … الرطب الآن او ما زيد مما انه يمكن … من تعدية
العلة واما بيعه بالانقص … جاز فلا نعم … جاز فلا
ينبغي في سائر الثمار بعدم المنع من بيعه باليابس اذا كان اليابس انقص كما ذكرنا فتامل
فان الحقناه اي … النخل بالمزابنة لم يصح البيع مطلقا والا صح مطلقا بغير تقييد
بكونه في الشجرة … وغيره من القيود   لعل ظاهر هذا اللفظ تحديث ويمكن
ان يكون ظاهرا وصفا للعرق على … الحقاق ويمكن ان يكون مضافا اليه   صح
الاطلاق اي عدم ذكر اللقطة   ومقتضى الاطلاق اي الاطلاق في كلام المصنف حيث
قال … لم يفصل المشتري فلا البايع فصل ولم يقيد بعدم امكان البيع …
للزم مطلقا اي مع السلامة وعدمها فان قلت … هذا الفرق في الصلح يكون مشروطا

بعد الجفاف بالفعل او يتيقن زيادة الرطب على التمر … صح

فعلى هذا الظاهر انه لا تفاوت بين الرطب واليابس في تعدية العلة صح

بالسلامة كما ترى من ان بعض افراد البيع مشروط بشروط ليست في باقي الافراد ومن قول
س انه يخرج من الصلح دون ان يقول انه يسلم انه من الاول ذكره قلت في الاولى ان في
جعلها اصلا الا ان يقول ليس الغرض من جعلها اصلا الحاقها بالصلح في شرائطها واحكامها
جميعا بل الغرض ضبط البيع الناقل وحيث لكن رد القياس لان الصلح بعد رداءة
فان الفسخ الناقل محصور ان الصغيره هذا ايضا لكونه سلما احتياطا لا
لاخر من جملته وان جاز ان الكفالة انها بالعقد اي لو حصل في المجلس ولا
يخفى ان يحمل هذه العبارة احسن مما ذكر انه في المسالك حيث نقل عن المحقق ان في
شروط شرعية تلك الشروط انها لا يحمل عليها كلية في موضع اخر فان الظاهر ان الحاجة
سواء اكل مما حمل ام لا الا ان يقال انه ليس كون المحل مما بين كونه محلا الا كل
مكونه هناك فلا يخفى الا كل محل محله في موضع اخر فتامل وتحقيق القبض ويمكن ان
يكون مبناه على انه يفهم من العبارة التوكيل في القبض ايضا وما كان ذلك انه يخفى
انه لما كان فهم هذا المعنى من العبارة محتاجا الى تامل لم يذكر المفتي الفتوى بعبارة الرواية
اذ لو لم يكن فهم مقصود من الفتوى ولم يفهم انه كيفية مثل الرواية بحيث تطابق
للاصل بل صرح بالشرط ليفهم المراد كل احد من الرواية فكان مبناه على
ذكر وما انه يشترط التقابض قبل تفرق المتعاقدين او في المجلس العقد او صلى
بهما الاحين القبض لا غير اعادة المسئلة الا انه صرح بحكم الوكيل وساير ما ذكر
للتوضيح اذا جمعا اي خلط احدهما بالاخر جاز بيعهما معا وان لم يخلطا
ما لم يمنعا بالمجانسة فانه اذا كان البيع بها جاز جاز بيعهما ايضا اذ لا تعدد في الجنس
فليس المراد ان بيعها مكروه او الحكمة خلافه فالاولى ان ادرس حيث قرر التحقيق

العينية ١٧٨

على العينية وقيل يتعدى هذا قول الشيخ ره شرط حكم دون ما اذا كان شرطا
عينيا الصحيح اتفاق منعه القول قول ابن ادريس وقد ذكر اهل التحرير اي
بعضهم على ما نقله في المسالك ويتعدى اي الحكم الشرط عين حكمي وكذلك الاخير
الشرط ايضا كما لو باعه دينا دراهم بدراهم معشوش وثوب اذ ليس الحكم مخالفا
للاصل حتى يقتصر على مورد النص او يتعدى الا الشرائط فقط وكذلك يتعدى لا
دينارا ايضا ولكن ليس الحكم ثابتا لمطلق الدرهم والدينار بل فيما اذا زاد احد
المتجانسين على مجانسته الاخر باعتبار الاسامي كما ان الزيادة يجب ان احدهما
مانع والاخر معشوش او بان كانا وزن احدهما ازيد من الاخر وان كانا في المعاملة
مر تسوية كما في زماننا هذا لعسر العلم اه لا يخفى ان علم العلم بالقدر مع
مشقة التخليص غير مستلزم بين البيع بالجنس فان مع الغرضين يمكن البيع
باحد الجنسين مع ضميمة وعلى غير جنس النقدين ويمكن التوصل بغير البيع بان يهب
كل منهما ماله للاخر فظهر ان العسر والمشقة لا يصلح ان سببا للعدول في القطع
الا الفرق لو تبادل اللازم اعتبار القطع فلا جعل ما ذكره اجود ويمكن
لا يخفى ان قول المصنف ره يعني ان يريد العلم بزيادة ثمنها في الجنس عليها
او يريد به العلم بقدر الخالص فان المراد الاول كما هو الظاهر ودعوى الشهيد ره انه لا حاجة
الى قوله ويجوز بيعها اه فان ظاهر الكلام ان هذا شرط غير مذكور في المتن وجعله
على المصنف ره انه لا فرق بين هذه المسئلة والمسئلة الاخرى فقد اكتفى بغلبة الظن ولم يجعل
الاكتفاء شرطا بتحقق العلم وان اراد الثاني فوجه انه في المسئلة الاولى الى العلم يوجب
العلم بقدر كل واحد من الجنسين الا ان يفرق بين المسئلتين بان البيع بجمع

النقدين بحيث صار سببا واحدا فلذا اكتفى العلم بالمجموع وهنا الحلية والحل
لليسا شيئا واحدا وما له يجعل من الفعل بل بفهم العلم بعد الحلية الا ان يقول المراد
الا قد لعماذكره الشيخ بالعين نرد لا الحيل هو شرط تعلق الضمن ومن هنا المسئلة من منشر
عن ان المراد في المسئلة ان تتبع كفاية علمه الطلق مع تحقق العلم تامل وانما حتى
المصنف اي بالذكر من ضمن الاشتباه فذكر من ضمن الاشتباه وهو البيع بالجنس الذي فيه
يشتبه الشام من التبا ولم يذكر بيعه بغير الجنس اذ لا اشتباه فيه فلو خرج
اه ظاهره ان مناط الاثم التاخير الا ان صار مجهولا للمالك او ما حق المالك بحمله
بان صار بخلوطا بحيث يخرج فلو اخره مع ضبط المالك بحيث لا يتسنى وحفظ المال
من الخلط لا يكون اثما ولا يخفى ان خلط مال المالك يخرج مناطا للاثم فانه غير
جائز بدون اذنه ولما التاخير الا ان يصير المالك مجهولا فلكونه سببا للاثم فيه
خفاء فان الوديعة لو طلبها صاحبها لا يجبر على المستودع رده على ماذكر الا
ان يقال ان ذلك مع الوقف بعدم تسليم المالك ويمكن ان يقال ان من المصالح احما
من عيال المالك فيه رده في الى المالك او تسليمه الى المالك في التاخير فلو اخر بدون
الاذن يكون اثما فان لم يصل الى المالك مجهولا عند الاشارة الاخلاف لابي حنيفة على ما نقل
في المسالك من انه ذهب الى انه لا يتعلق بالتعيين واثبت بعض من الاحكام بعموم
الادلة من ان الربا وقع بهذا المتعين وغير ذلك فالوجار بالحقد قال
نقل هذا المعين والمطارة هو محل هذا المعنى منقولا الا الكل والقياس العقلي الفرق
بين هذا الدليل وما سبق ان من قياس النقدين على غيرهما الزاما للقائل بالفرق
فانه قايل بالقياس فيكون المراد من القصد العلم ويمكن ان يكون الفرق بين الدليلين

ان بناء

في غير النقدين دال على التعيين

ان بناء الدليل الاول على ان الدليل دال على التعيين فيهما فالقول بعدمه في غيرهما
بعينها الحكم فان كان بائعه لا يخفى انه لا تفاوت بين ما كان بائعه
مجانس ومخالفه فانه يبطل البيع من اصله لو ظهر التمام في غير الجنس ويبطل با
لنسبة لو ظهر المخالفة البعض من جهة التفصيل العلامة في المسئلة الاتية لما كان بين
المجانس والمخالف قوله ويكن بد من التفصيل اصله في هذه المسئلة اولا وذكر
عدم الفرق هنا ثم ذكر المسئلة الاتية وبين الفرق ويحكم بان الارش اه
اعلم ان الارش يمكن ان يبقى جزء من الثمن يرد على المشتري لانه لم يكن في مقابلة
شيء ويمكن ان يقال انه جزء من الثمن او عوض جزء من الثمن فانه لو اشترى
متاعا بعشرة دراهم وظهر في البيع عيب فكان التفاوت بين الصحيح والمعيب
عشر او اختار المشتري الارش فرد عليه درهم فيمكن ان يقال ان العشرة الدراهم
كان يستحقها البائع بالبيع الموجود ودرهم بان يوصف السلامة بحيث التحقق
وصف السلامة لم يكن في مقابل الدرهم شيء فلذا رد على المشتري ويكون نظيرها
لو اشترى متاعا بعشرة دراهم فبان عشر المتاع غير مملوك فان الموجود
في المشتري لا خفاء في انه جزء من الثمن لم يكن في مقابلة شيء ويمكن ان يقال
ان البيع كان مجموع الموجود ووصف الصحة بحيث لم يتحقق وصف الصحة لزم
البائع فالارش جزء من الثمن ويعلم ان الارش جزء من الثمن لانه لا الثمن
كنسبة قيمة المعيب الى الصحيح ظاهر شيء بالاعتبار الاول والحكم باخذ
الارش من النقد الغالب بدون الثمن الذي وقع عليه العقد على ما صرح بان الشيء
يشعر بالثاني فانه لو اشترى متاعا بعشرة افضل من الحنطة ثم ظهر فيه عيب

من الثمن الغالب ويحتمل ان يكون البيع هو الموجود والارش المردود فيكون الارش جزء من الثمن

الثمن الذي قدرناه كان المناسب على الاعتبار الاول ان يكون الارش قفيزا من الحنطة لا درهما
اذا تقرر ذلك فنقول اذا اشترى بعشرة دراهم دينارا وظهر فيه عيب على التقدير الذي
قدرناه كان المناسب كما ذكرنا في الاعتبار الاول ان يكون الدرهم المردود جزءا من الثمن الذي
لم يكن في مقابلة شيء فلو كان المردود من جنس الدرهم او الدينار او غيرهما لا يجب
للزوم التقابض قبل التفرق بل هو مثل ما يكون درهما دينا على شخص فيرده المديون
درهما او دينارا او غيرهما ولو تحقق ان الذي في الذمة لما كان درهما فلو اعطي الذهب
يكون كبيع الفضة بالذهب فيجب القبض قبل التفرق يرد عليه انه على هذا يلزم القول بوجوب
القبض قبل التفرق في الارش ايضا كما اذا كان في عشرة دراهم فوقع التراضي على اعطاء عوضه
من الذهب وايضا يرد عليه ان تحويل ما في ذمته حيا لو عاملت وايضا فجناية ما يقتضي لزوم
التقابض في مجلس الخيار على الاعتبار الاخير لما كان الدراهم عوضا عن الوصف الفائت
فان قلنا بان الوصف ليس جزءا من المبيع بل امر كان يلزم البايع اتيانه فالارش عوض عنه
كما ذكر في موضع فان قيل كان اللازم جواز اخذ الارش من اي جنس كان فان قلنا بان
الوصف كالاجل هل هو جزء من المبيع حيث ان له قسطا من الثمن كالاجل فان قيل بان وصف
النقد حكمه حكم النقد في لزوم التقابض يلزم عدم جواز الارش من اي جنس كان اخذ الارش
ملزوم لكون المبيع لم يسلم تماما الى المشتري فمع عدم التفرق قبل التقابض يلزم العقد
بجواز اخذ الارش من اي جنس كان بل يلزم عدم جواز الارش فيما كان المبيع عوضا
والثمن في النقدين وان امتناع ملاحظة الاعتبار الثاني قلنا ان بيع المعيب يلزم
جواز اخذ الارش وليس جزءا من الثمن وكان الثمن بل امر لازم بحكم الشرع وقوله انه جزء
من الثمن مرادهم تعيين مقدار الارش يلزم جواز اخذ الارش من اي جنس كان فظهر

وان قيل ان وصف النقد ليس حكمه حكم النقد في لزوم التقابض

بما قررنا

بما قررنا انه لا فرق بين اخذ الارش من الجنس وغيره اصلا والحق انه قد عرفت
بما سبق انه لو كان الارش جزءا من الثمن يرجع الى المشتري يكون اخذ الارش في كل موضع
مستلزما لبطلان البيع فيما قابله بل هذا معنى الارش ح ولو كان عوضا عن جزء من الثمن
فات فهو اعتبار السبب يستلزم بطلان البيع فيما قابله هو لكن لم يظهر الفرق بين حكم جواز
اخذ الارش وبين الحكم ببطلان العقد فيما قابله الا بان يقع جواز اخذ الارش بوجه
من النقد الغالب فان لم يكن من عين الثمن ولكن تقدير فساد العقد فيما قابله بوجه يقع ٢
لو اخذ فعا وتا من عين الثمن او يقع تقدير فساد العقد باخذ الارش فيما يحتاج الى
تبعيض الصفقة بما ذكرنا يظهر حكم ما لو جعلناه كاشفا او جعلناه تمام او على
ما يلزم انه لو كان في بيع النقدين خيار وقلنا بان انقضاء الخيار جزء الناقل ان
يلزم التقابض حين انقضاء الخيار في حال او من حضرة الا ذلك وعين صورة الفساد
مطلقا اي سواء كان الارش في النقدين او غيرهما لكنه كالجزء ولا يخفى ان كونه
كالجزء غير كاف في لزوم جريان احكام العرف فانما يلزم لو كان جزءا حقيقة وقلنا ان
جزء من الثمن في العبارة على ما وقع البيان جزء من الثمن وفي بعض العبارات المصرح بها
قلنا انه اريد مثل قولهم وعلى تقدير تلك النسبة من الثمن الذي وقع عليه العقد وكانه
صرح بما قلنا وفي بيان كيفية معرفة الارش ان يقوم صحيحا ومعيبا ويؤخذ من الثمن مثل
نسبة نقص المعيب الى الصحيح نعم ارش المعيب غير صورة البيع لا حاجة في اعتبارها بالنقد
الغالب فكان ما نبه له بعض العلماء قد يعرف ان كونه كقيمة العوض لا يجعله
مثله بعض الوجوه قد يعرف ان كونه كقيمة العوض فان قيمة العوض ليس حكمه حكم العوض
فكيف ما هو بمنزلة القيمة وهذا ظاهر كونه كقيمة العوض دال على ان العوض لم يقبض

بتمامه اذا جعلنا اخذ الارش كاشفا عن ثبوت تعيين البيع فيتوجه بطلان العوض
الغائب م فيما قابله اذا كان حكم الوصف [illegible] حكم النقدين في لزوم العقد والحاصل انه على اختصاص
الغائب م في كون اخذ الارش كاشفا يكفي الحكم ببطلان كون حكم الوصف حكم النقدين لاحاجة
الى [illegible] كون حكمها او كمية العوض حكم [illegible] العوض مع انه غير سديد [illegible]
بطلان البيع فيما قابل الارش لو كان الثمن من النقدين والثمن المعيب عين ما وقع العقد
براسه لعين ما وقع عليه العقد [illegible] اي ليس فردا لما وقع عليه العقد سواء [illegible]
استقر ملكه عليه [illegible] في النقدين وصدق التقابض فان قلت يكون فردا
للكلي [illegible] لصدق التقابض فان قلت لا يخفى [illegible] ما ذكره هنا
في المسئلة [illegible] اما ذكر من قبيل [illegible] انه لو ظهر احد النقدين معيبا ورضي به استقر ملكه عليه
[illegible] في النقدين وصدق التقابض وكذلك الحكم بصحة التصرف بالقبض السابق
فيلزم استصحاب الصحة [illegible] قلت استقرار الملك وكون التبادل
[illegible] وكذا الامر [illegible] فانه يكون [illegible]
اما في صورة اخذ الارش وكونه كاشفا [illegible] فلا يخفى انه يكون دالا على بطلان البيع
في حين التفرق فيما قابل الارش فلا يكون [illegible] ما قابل الارش المشتري وكذلك يكون اخذ
الارش كاشفا عن عدم صدق التقابض وعدم صحة التفرق والحاصل ان في المسئلة
ان [illegible] كما حكم بكون الابدال كاشفا ولا سبيل الى [illegible] كونه كاشفا [illegible]
[illegible] الوجه هذا ما تيسر لنا في المقام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام [illegible]
[illegible] لا يخفى ان للمعرف ان كان هو السلف [illegible] كالصحيح او فاسدا [illegible]
في التعريف [illegible] وان كان المعرف هو السلف الصحيح [illegible]

[illegible]

بما يجيء

بما يجيء في المسائل التي يحكم ببطلان السلف فيما [illegible] مثله وغيره وجود
الوصف عند ذلك ثم ان كان له رتبة اخرى في الكلام وحاصل الكلام ان [illegible] الردي
ذهب الى [illegible] البالغ اعلى مراتب الجيادة او جيدا فان كان العقد [illegible] اردى
الافراد فقد وقع ما عليه وان كان غيره فقد وقع الجيد الذي هو جائز ولم يوجد
الجواب الا ما قيل [illegible] الكلام فيما لو [illegible] بالاردى البالغ اعلى مراتب
الرداءة [illegible] بالنسبة [illegible] وكان مثل اشتراط الجيد على الردي وايضا كان [illegible]
اشتراط الاجود ايضا فدفع الجيد في الردي جائز [illegible] السلف [illegible]
عليه العقد [illegible] عليه العقد [illegible] على البائع [illegible] لا يلزم على المشتري
قبوله [illegible] في المستوعب [illegible] في الجيد والردي ان صدقا على الذي [illegible]
فانه جيد بالنسبة الى ما دونه [illegible] فالدفع جائز يلزم المشتري القبول
[illegible] وان [illegible] يكون [illegible] العرض [illegible] انه ردي [illegible]
القول فالاردى ان كان المراد به البالغة في الرداءة [illegible] يكون من قبيل الثاني
تامل فان قلت [illegible] ما ذكره [illegible]
فانه لو تحقق [illegible] صدق عليه الاسم
فاذا كان كل ردي [illegible] يكون [illegible] كل ردي [illegible] الاشتراط قلت [illegible]
فان كان متفاوت المراتب لكن التفاوت [illegible] بحيث يختلف الثمن فلا [illegible]
[illegible]
بل انما [illegible] فلزم بطلان البيع [illegible]
السلف [illegible] الجملة المذكورة [illegible] السلف [illegible]

[illegible]

وليس غرضه من هذا الكلام البحث على حكمهم بل ان الحكم في هذا التقدير لا يختص بالمبلد ثم
قرر والشهود على المنع سيف محلى بطوق وشبه هذا ولم يشاهده فان قلت نعم هذا لازم جواز
بيع شاة من قطيع من شرط القطع بعد تقدير عدم جوازه الا فان الفرق فيمكن حمل الكلام على
ان يكون معجمًا قلت الفرق ان في مسئلة ان بيع القطيع المبيع غير معين بل يرد دين
ان يكون هذه الشاة او تلك وفي هذه المسئلة المبيع اركان في الذمة وقد شرط الوفاء
في هذا القطيع وعند هذا الظهر ان المراد في قول الشارح هذا بل نحل المسلم فيه منهما ان يكون
اجزاء الجملة افراد المسلم فيه وقد شرط الانقاء منها نعم يرد على هذا انه يلزم جواز السلف فيما
جوزوا بعدم جوازه فيه كاللآلي الكبار في النبل المنحوت بان يشار الى قليله للاستقصار بل اجماعا
وقد يشترى ان لا مرهون فان شرط الانتفاء منها الا ان يقع الادعاء بعدم الجهالة على الجوازه
بعد المشاهدة وهي مسئلة ذكره لم يذكرها الشارح الا قال تعيين للقرابة ولم يذكره
بناء على عدم اعتبار هذا عند الشارح او لانه لم يعلم اعتبار هذا الشرط في المصنف فانه لم يذكر
في ذكر ما شرع شرحه في قبول هذا الاقرار الثاني ان لا يكون مما يستحيل عادة او عقلا كان
يقول اعتقدني بعد عشر وكانت العين صحيحة ولعله لم يذكره لانه من باب التعقيب بالمنافي
لكن لا يخفى ان التعقيب بالمنافي انما هو بحسب تحصيل العبارة التي ذكرناها لكن لو قال قطعت يد زيد
وفقئت عينه ثم اقر لو كانتا صحيحتين بحيث يمكن اسناد الذهاب للمقر به اما بدون
ذلك فلا وليس من باب التعقيب بالمنافي   صحيح التصرف في غيره ان الاقرار تصرف يسوى ملك
المقر له عن وقت الاقرار وبعبارة اخرى من حين التكلم وانما نقضه تصرف مثل هذا تصحيح التصرف قبل وقت
التكلم فلا يرد ان كون الاقرار مقتضيًا لسبق الملك لا يقتضي امتناع التصحيح اذ دخل ملك المقر له
في زمان وملك المتكلم في زمان اخر   وان قرى القرينة الى انه اى صحيح الكلام في التصحيح ابدا ببعضها

كوكب الخرقاء لاي قسم سهيل اذ لاح في لهاة الغرائب حيث لفظ الكوكب لادنى ملابسة
بل لابسته انها اذا انه علامة دخول الشتاء وذكر صنعة تفضية سبابها   اضافة جائز في
هذا الحكم مشهور بل لا يظهر فيه مخالف لكن فيه اشكال لانه لا يخفى ان الحقوق بعضها ثابت
في غير تعليق وبعضها ثابت معلقا على امر مثلا لو نذر احد ان يعطي زيدا دينارا ان شفا
مريضه فلا شك في انعقاد النذر فيكون لزيد عليه دينار في الذمة ان شفي المريض فلو اقر بهذا
كان اقرار بامر واقعي فما المانع في قبوله وكيف يحكم برده واللازم باداء الا بعد حصول
الشرط تأملها جيدا   فينبغي ان يلغو الاقرار لا يخفى ان هذا الاستحسان انما يمشي فيما اذا كان
الشرط امر لا يعلم بكان ان يقول ان شاء زيد فله علي كذا فلا يحصل الحكم بلغو الاقرار وابطال
القيد   وقد يفرق في الفرق بانه فان المراد بالوقوع بعد تمام الصيغة الجامعة للشرط
الحكم الوقوع بعد الصيغة الجامعة بدون هذا القيد او الوقوع بعد صيغة جامعة
مع وجود القيد وعلى التقديرين ما يتفاوت الحال بين قولنا له علي كذا ان شاء
زيد وبين له علي كذا من ثمن خمر اذ مع قطع النظر عن القيد يكون الصيغة جامعة للشرائط
ومع ملاحظة لا يثبت الا مع وجود القيل الكلام تام مفيد للمعنى غير مستلزم في
الثاني اذ مع وجود القيد يبطل ما يفيد اللازم وعلى ولهذا الحكم ببطلان القيد قلت
هذا مع ان الظاهر انه غير ما ذكره الشارح ره ويرد عليه ان المطابقة والعزل قرينة في نوع
الكلام واستعمال اللفظ ومع فيهما جائز ولذا لو قال لبعض لاخر لا يحكم العرف بلغوية الكلام
بل يحمله على مثل ما ذكرنا والاختبار ولو حمل الكلام عليه لا يكون لغو الخلاف فيه
القضيا القيد لا يكون القيد لغوا محضا تأمل   وان كان قد علق الى ذكر الدليل
التحقيق وجوابه وقوله وان كان الا قوله في حكم بصيغة دليل ما لو قال ان شهد فلان

فهو لازم للفتى وحق قوله وحكم بصدقه في دليل ما لو قال ان شهد فلان فهو صادق
فان قلت مجموع الشرطية عند المنطقيين هو تحقيق علاقة اللزوم بين المقدم والتالي
وعند اهل العربية تحقق التالي على تقدير المقدم فالوجه المذكور انما يتمشى على طريقة العربية
اما على طريقة المنطقيين فمفاد الشرطية ليس سوى الحكم باللزوم وليس فيه حكم بوقوع التالي
ولا بعض اللزوم وقوع التالي والمقدم قلت للخفاء ان الشرطية اذا وقع مقدمها
ولم يقع التالي يكون كاذبة على كل مذهب فنقول على طريقة المنطقيين لما كان صدق
الشرطية الواقعة مستلزما لصدق على التقادير الممكنة الاجتماع معه وكذبه الواقع مستلزما لكذبه
على تلك التقادير فاذا قال ان شهد فلان فهو صادق فنقول صدق هذه القضية
مستلزم صدق قولنا ان لم يشهد فان شغل الذمة صادق ايضا فان الشهادة
اذا كانت ملزومة للصدق يكون عدمها لازما فالواقع لا يخلو عن وقوع الشهادة
فان وقعت الشهادة ولم يقع الصدق فالقضية الاولى كاذبة وان لم يقع فلم
يكن الحق ثانيا لم يصدق القضية الثانية فوجب ان يكون شغل الذمة متحققا
في الواقع حتى يصدق القضية بل نقول الحق ان القضية المقولة ليست في مثل هذه
لا ملازمة بين الشهادة وصدق المخبر فوجب ان يكون القضية اتفاقية ومعنى
الاتفاقية تحقق التالي في الواقع على جعلنا كلام القائل على اللزومية يلزم كونه قوله
~~محالة على الاتفاقية فيكون معنى تحقق التالي في الواقع فلو حملنا كلام القائل على~~
اللزومية يلزم من غير تقدير وهذه الطريقة التي ذكرناها اسد الطرق واخصر لانه يلزم
~~لزم كونه معنى تحقق التالي في الواقع من غير تقدير وهذه الطريقة التي ذكرنا~~ والنظم
ان نظر الشيخ الى هاهنا حيث ذكر ان الشهادة لا دخل لها في صدق المخبر وتلك

في محاورات

في محاورات العوام ثم قد بينا فيما سبق انه كما افاد كان المناسب ان ينظر الى حال القائل
فان كان من العوام حكم ببطلان اقراره وان فاضلا وعلم ان مثل هذا الكلام اي تعليق
صدق حكم او حقيقة او ثبوت حق بشهادة احد او بقوله يستعمل في المحاورات على وجه
المبالغة في الاستبعاد لشهادة كما في الشرح وفي مثل هذا قد يطلقون على الشهادة
كان يقول الشاعر اعطيتك الشاعر في بلد كذا افضل الشعراء كنت في خلف ذلك
البلد فمراده حينئذ ولا اخفاء في عدم ارادة شيء مما ذكرنا ثانيها المبالغة
اعتقاد صدق شخص وعدم تجويز الكذب عليه وشهادة عند المحقق ونظيره ان يقول
فلان ان قال الليل نهار فهو صادق ثالثها ان يكون غرضه التعليق فيما
لا يعلمون وقوع الحكم وعدمه وليس الشهادة مخصوصة عنده حاليه مثل ان يحلف
ان يكون ذمته مشغولة بحق زيد وقد نسي او اشتد عليه وكيله او تلف الحجج
علم وغير ذلك ويعلم ان شخصا لا يقول الكذب فيقول ان شهد فلان فهو حق وان
فذمتي مشغولة ونظيرها تقول ان كان في هذا الامر اخبر المخبر الصادق فهو صدق
رابعها اذا كان الشهادة دخل في لزوم الحق كان يقال ان حصل طلب جعل
ان يشهد له ثم يريد ان يشهد له لتحصيل المطلب ونظيره ما ذكر في الشرح وخامسها ما فهم
من كلام بعضهم من حمله مطلقا على نحو ما قرر به الشرح وما هو بحثه غير ما ذكرنا ايضا
اذا عرفت هذا فينبغي النظر في ان هل هذا الكلام منه متبادر مما ذكرنا وغير مفهوم
بالقرائن او فهم كل واحد بحسب القرينة والقرائن يكون دعوى الظهور فيما فهم ذلك
باطل بل الحكم بالاقرار واذا لم يكن ظاهرا في فهم كفى في عدم الحكم بكونه اقرارا الا انه اذا لم يكن
ظاهرا فيه عند محل النزاع بالبيان مدعيا وما يلزم بعض مما ان كان حكم الفقهي

خارجاً قد علم حكم فيما تقدم وحكم الرفع ايضا بعد صح الحكم كليا ولم يرد ان الفصل بعد
تنوال جزم عليه بالقرينة ولو كان الاقرار بعين فغير المال طلقاً اسواء كان
جنابة او نكاحاً او غيره ويمكن ان يكون المراد بالمال العين ويكون الاطلاق بيانا
لنسبة الى الدين ايضا بل الحق فان قلت فحينئذ يكون الحلف على الاستحقاق
ايضا قلت الغرض انه لا يحلف على الاستحقاق في غير جهة الاقرار بل على الاطلاع ولما لا
استحقاق من جهة فانما يكون سببا عدم الاطلاع على وجه التهمة في الاستحقاق
الاقرار وعدم الاطلاع على التهمة والغرض تحقق الاقرار فالحلف على الاستحقاق ابل انه
الحلف على عدم العلم بالتهمة تفصيل الاصل مطلقا سواء وجد التهمة ام لا
فمن له اصل مطلقا اي سواء كان الاقرار للوارث ام الاجنبي ومانه معنا
انظر ان المراد علة معناه ما يكون اجابة تقديرية كهذا الذي على كذا حصا او يكون
الوصف بالحال المنتقلة عن التانيث نحو كذا قسم ويكون قوله ومانه معنا
عطفا على الكون ومحله الوصف ولكن لا يلزم حالية في اثناء مع الوقف لا يحتمل النصب
فينبغي حمل كل منهما على مثل الادغام فيكون وقف حالة النصب بالالف
وبينها ما في المطابق القواعد النحوية في كون المضاف اليه منصوب
التركيب محذوفا اذ لا دليل عليه الثاني اذ يكون التقدير كذا درهم وكذا درهم
فعلى تقدير ان يكون الاضافة بيانية تصير المعنى شي هو درهم وشي هو درهم فيكون
عليه درهمان لا درهم ولعل ما ضعف المجموع ان كان الاضافة بمعنى الى
مطلقا اي فهو مخصوص بالمثال الاول ولا يكون كذا الثاني تاكيدا للاول على هذا
التقدير ولا يخفى ان العبارة نادر عن هذا المعنى الا ان يكون متعلقا

بالثاء ويكون الاضافة بمعنى اللام التعوي ويصير الحاصل انه على ما اعترف به بل هو جزء
درهم ومن ثم فيه جميع البحث تقسيم لانه اقل ما يدين الاخر وهو جزء دهم نحو جميع جزءا
اثنا عشر درهما او بجزء عطف الاعداد مقدرا به لكثرة ان قدرنا بجوازه احد وعشرين فيكون
حمل كذا الاول على الحكم والثاني على مائة لا يلزم الوجود لان العرف فيه انما
كان محتملا للاقرار بالخطاب وغيره وكذا كان محتملا للاقرار والاستفهام والعرف حاكم بان
المراد من الاقرار الخطاب بالفعل ولما لم يكن فانما يتضح الاحتمال الاول على ان دون الثاني
فلابد من عدم التمسك بالعرف فلابد من كونه لرفع الاحتمالين ويرد عليه ان بناء
الاحتمال الاول على ان قولنا انا مقر ليس حقيقة الاقرار بالخطاب وغيره فما انها حمل لا يلزم
ارتكاب المجاز فلا يلزم ضميمة حتى يصير مجازا واما احتمال الاستفهام فمجاز اذ لا
خلاف في كون اسم الفاعل مجازا في الاستقبال فلا يحتاج رفع الاحتمال والتمسك بعرف
ولذا فرق بين انا مقر وانا اقر وجعل الاول اقرارا مع ضميمة عليه بحمل الثاني
اقرارا بل جعله وعدا بالاقرار ولم يذكر احتمال كونه وعدا في انا مقر وبناء كل منهما على كون
المضارع حقيقة في الاستقبال وهو رسم فاشهدوا به ان هو رسم فاشهد في دال
على ان المخاطبين اقروا بما سئل عنهم والامر بالاشهاد وقول بعضهم البيت
لجرير الحنفية ليس من الحق بنا يا في دار الجلال البيت صعب لا يكون شاهدا وحيث
ظهر ذلك لا يخفى ان غاية ما ذكره وقوع نعم على معنى رد النفي ولما كونه ظاهرا
فيه بحث يحتاج صرفه الى التصديق النفي الى قرينة فلا وجه التردد لا يمكن حمله على الاقرار
ولا يخفى انه على ما ذكره في كونه بلى ونعم كليهما رد النفي فلو اراد المخاطب تصديق النفي لم
لم يمكنه تكلم اذ يحتمل وبعده على النفي احتمالا ظاهرا فيكون اثباتا فلابد ان يأتي بما

بالفاظ كثيرة كان ما يقول ليس لكنها تقول اذ لم يوضع لفظ عن بطلان نعم وما فيه من
الاستفهام وهو بعيد   اعلم انه قد نسب الى ابي حنيفة ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا
فلا يكون قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب في الا ان اذا كانت الصلوة مع فاتحة
الكتاب كان صحيحة اذ يجوز اختلال شروط اخر وهذا الاستثناء انواع منها ان الاستثناء
من العام يجب ان يكون عاما في جهة الاثبات كما في جهة النفي فان قولنا جاءني القوم
الا بني تميم يدل على انه لم يجئ من بني تميم احد واما قولنا ما جاءني القوم الا بني تميم
فانه يدل على ان الجائي تميمي ولا يدل على مجيء كل بني تميم فاذن الرواية تدل على ان
صلوة مقرونة بفاتحة الكتاب صحيحة ولا تدل على ان كل صلوة مقرونة بالفاتحة
صحيحة ثم ان في النفي احتمالا اخر وهو ان يكون الاستثناء معتبرا في الاثبات والنفي
وارادة المجموع كما سيجيء في الشرح ولا يخفى انه انما يتمشى فيما لا يمكن اعتبار الاستثناء
في الاثبات مثل ليس له علي عشرة الا ثلثة لا في مثل ما جاءني احد الا زيد لعدم صحة
جاءني احد الا زيد ولا يخفى ان الاستدلال بكلمة التوحيد لا ينفي هذا الاحتمال فظ
الظهور ليس الا بتقدير الاحتمال بالنظر الى ارادة القول المنقول عن الاخفش وبعده ظاهر
الا ان تخصيص القائل كلامه ببعض صور النفي تامل   وهو ظاهر بعد الاحاطة بما
تقدم من القواعد صريحا وبما علم منها ضمنا وهو ارجاع الاستثناء الى ما يقرب الغريب
مع امكانه فهو الاقل المستثنى منه او لا فان لم يمكن فهي منها فيما يمكن تحصيله
وجملة صحيحة منها ما يستنبط من الكلام الثالث فيما الاخير قد علم ضمنا حيث فهم
انه يلزم رفع المنفية من الكلام وعدم الحمل على الاستثناء المستوعب مهما امكن وهذا
هو الباعث على ارجاع الاستثناء الاخير الى المستثنى منه الاول حيث لم يكن الاخراج

من قبله

فهو مستلزم انواع فينبغي ان اعلم ان بناء هذه المسئلة ليس على طريقة واحدة بل الفرق تختلف
للطرق المذكورة كما يظهر لك تفصيله فنقول اما قوله له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الخ الى ان ينتهي
الا الواحد فقد عرفت على اصل القوم ... الا ان كل   ويرجع الاستثناء في كل مرتبة الى تابع
مثبت والتوسط منفي والمثبت لما يلون لا بد من النفي الثالث والاولى لزم الاستغراق في شيء من المراتب
فهو جار على قواعد النحو المختلفة فيه ولما انه لم يصل الا التسعة لزم واحد فبناؤه على انا
بجمع الانواع صعودا ونزولا فكانت خمسين والافراد صعودا ونزولا فكانت تسعة
وان يجمع المطلق الثانية من الا ما فيبقى واحد فبنا الكلام على انه لما لم يكن في
مرتبة الصعود ارجاع الثالث الى المستثنى الا المحيي منه اولا ولم يمكن تحصيل شيء يكون
مستثنى منه ويصح الاخراج منه سوى ان يقول فهو من اول الكلام الا قوله الا واحدا من
الافراد من الانواع صار غير منفي على ان الكلام في قوة ان قال له ان راجع هذه السلسلة في
وصعود الافراد لكن في الحقيقة لم يتعدد الاستثناء ويظهر لك بيانه ما ذكرناه
انما القول بان ما استثناء الواحد الى التسعة ثم نزل بعدهم بل ثم من نسب عنيا ... على انه
لما قال له علي عشرة الا واحدا صرفنا الاستثناءات الى العشرة ثم استثنى الاثنين ولم يمكن صرفه
الى الواحد صرفناه الى العشرة وكذلك الثلثة ثم استثنى الاربعة ولم يمكن صرفها الى الثلثة
فانه ثلثة ... الا ان ... من العشرة فانه اربعة صرفناه الى المجموع السوابق المتغير صار الكلام
في قوة ان قال عشرة الا ستة الا اربعة صار المقربة ثمانية ثم اخرج الخمسة منها بقي ثلثة
ثم استثنى الستة ولم يمكن صرفها الى الثلثة الباقية على الا الخمسة صرفنا الى ... ثم في الكلام
اذ صار في قوة ان قال له علي اربعة عشر الا احد عشر لا استثناء صار في قوة له عشرة الا السبعة
الا ستة صار المقرب بسبعة فيعد رفع التسعة بقي اثنان ثم استثنى الثمانية ولم يمكن صرفها

الا التسعة ولا الا الثامن من العشرة ولا الا المخرج من العشرة فالثمانية صرفنا الى الاحاد
السوابق فصار الكلام في قوة ان قال له عشرون الا ثمانية عشرة الا ثمانية فصار المقر به
عشرة وبعد جبر التسعة يبقى واحد وصار الكلام في قوة له عشرة الا تسعة ثم لما
امكن صرف كل استثناء الى ما قبله لم يعدل عنه وصار المسئلة بعينها اذا صار الكلام
له عشرة الا تسعة وهكذا وقد عرفت انه بعد جبر التسعة يكون المقر به واحدا او بعد
جبر الثمانية من التسعة تسعة وبعد جبر السبعة اثنان وبعد جبر الستة من السبعة ثمانية
وبعد جبر الخمسة من الستة ثلثة وبعد جبر الاربعة من الخمسة سبعة وبعد جبر الثلثة
الاربعة اربعة وبعد جبر الاثنين من الثلثة ستة وبعد جبر الواحد من الاثنين خمسة
واما لو بنى الكلام في هذه المسئلة على الطريقة الاصلية من استثناء الافراد من الازواج
يبقى تسعة الوجهين بعد ما كان جعل الاستثناء من القريب مما امكن وهي متلوح حسب
ما يتيسر او يمكن الحمل على جعل الكلام جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والثانية
ان تحمل الاقرار على الاقل تمسكا باصالة البراءة الذمة للازم فاما لو بنى الكلام في المسئلة
السابقة على هذه الطريقة لعدم امكانها هناك لانه لما وصل الى الواحد صار المقر به خمسة
ثم قال الا اثنين فان حملت الكلام على انه قال له عشرة الا خمسة الا اثنين حتى يصير
الاثنان مثبتا كما في سوابقه يصير المقر به سبعة ثم اخراج الثلثة لا يمكن من سبعة فيحمل الكلام
على انه استثنا الثلثة فيكون المقر به اربعة ثم بعد استثناء الاربعة يحمل الكلام على ان
له عشرة الا ستة الا اربعة فيكون المقر به اربعة ثم بعد استثناء الاربعة يحمل الكلام على
انه له عشرة الا ستة الا اربعة فيكون المقر به ثمانية ثم يصير الحاصل له عشرة الا تسعة
الا ستة ثم يصير الحاصل له تسعة الا سبعة ثم يصير الحاصل له عشرة الا ثمانية ثم استثنا

الثمانية

الثمانية لا يمكن من الثمانية فلا جرم المقر به فانه اثنان وليس للحاصل اخر سوى ان يحمل
بجعل الازواج في قولنا له عشرة الا خمسة الا اثنان الا تسعة مستثنى منها والافراد مستثنى
والازواج صعودا او نزولا مستثنى منه والافراد كذلك مستثنى وبين جعل الازواج
في له عشرة الا خمسة الا اثنين مستثنى منه والافراد مستثنى والاقل او احمل الكلام
على طريقة واحدة وان حملت الكلام على انه لما انتهى الى الواحد صار في قوة له خمسة
الا اثنين فصار الاثنان منفيا ثم بعد استثناء الثلثة صار في قوة له عشرة الا تسعة
الا ثلثة ثم صار الحاصل له ستة الا اربعة ثم له عشرة الا ثمانية الا خمسة ثم له سبعة
الا ستة ثم له عشرة الا تسعة الا سبعة فيكون المقر به ثمانية ثم استثنى الثمانية لا
يمكن عوده الى الثمانية ولا الى التاسع فلم يبق الا ان يجعل الافراد في قوله له عشر الا اثنين
الى الا التسعة ويجعلها مستثنى منه ويجعل الازواج ويجعلها مستثنى والافراد بتسعة
وعشرون والازواج عشرون فيكون المقر به تسعة وقد عرفت ان جعل الازواج
صعودا ونزولا مستثنى منه والافراد كذلك مستثنى اولى غاية لاجراء الكلام على طريقة
واحدة بان في هذه الطريقة من جهة التعرف لكانت الازواج مثبتة والافراد منفية
وفي الصعود بالعكس وحمل الاقرار على المتيقن وقد عرفت ما ذكرنا وجها انه لو حمل
ما الى الواحد وختم بالتسعة لزمه واحد واعلم ان الشيخ الرحمه ذكر مثال له عشرة الا تسعة
الا الواحد وبين ارجاع كل الا ما المتلو وذكر لزوم الخمسة نحوها فصله ثم
اولا وكتب السيد الشريف في هذا المقام حاشية هي عندي وذكر بعضهم طريقا اخر وهو ان
جميع الازواج اعني العشرة والثمانية والستة والاربعة والاثنين مثبتة ومجموعها
ثلثون وجميع الافراد اعني التسعة والسبعة والخمسة والثلثة والواحد منفية ومجموعها خمسة

وعشرون فاذا اسقطنا مجموع المنفيات عن مجموع المثبتات بقي خمسة وعشرون وان كان
طريقا حسنا في اظهار المطلوب لكن لم يعلم منه كون تلك الاستثناءات المتعاقبة
واردة على مقتضى القواعد النحوية من كون كل استثناء راجعا الى ما قبله وما ذكره
الشارح فانه في اظهار المطلوب مجريا على القواعد النحوية يكونه ولعل لطيف الامام تشعر
ان القايل بعد ما قال الا واحدا ذكر الا اثنين الا ثمانية جعل الا ان يقول الا
تسعة لرفعه واحدا وذلك لعدم كونه مجاريا على القواعد لما اذا لم يؤول بجعل كل
استثناء راجعا الى ما يليه فظاهر لكونه استثناء للاكثر من الاقل ولما اذا اول
وقيل ان قوله الا اثنين راجع الى المخرج المنفية عند قوله الا واحدا فلانه يلزم الا
استثناء المتفرق عند قوله الا ثمانية فيكون بالالغاء ويكون الواجب تعيين نعم
يمكن بيانه وجوب الواحد بذلك الطريق وهو ان يجمع جميع المثبتات في الثاني والعشرين
وذلك خمسون ويجمع جميع المنفيات فيهما وذلك تسعة وعشرون فاذا القى المنفيات
عن المثبتات بقي واحد وقد عرفت ان ذلك لم يعلم منه الجريان على القواعد فلا
يكفي في اثبات المطلوب ومنهم من قدر قوله الا اثنين راجع الى قوله الا ثلثة لانه اقرب من ان
الرجوع اليه وزعم ان رجوعه اليه بحسب اللفظ واما بحسب الحقيقة فهو راجع الى التسعة
المنفية عند قوله الا ثلثة وقد فاذا اثبت الاثنين في ضمن الى المخرج الواجب كان المثبت
سبعة والمنفي ثلثة وعشرين بانه يلزم ما ذكره ان يكون المنفي اربعة فيلزم ان يكون
اصل العدد احد عشر ثم تخصيص لدفعه وطول الكلام والظاهر ان من قدر وجوب الاول
نظر الى ذلك الطريق الاجمالي وقد عرفت ما فيه انتهى وانت خبير وضعنا لك تحرير
عن الشارح جريانا على القواعد وقد عرفت كيفية جريانها عليها والتكلان على التوفيق

واعلم

واعلم ان العشرة في قوله عشرة الا تسعة الا ثمانية الى ان وصل الى الواحد قال الا اثنين الا ثلثة الا
تسعة لرفعه واحدا لانا نقول الا ان نعلم الى الا ان نجعل يكون ثمانية عشر بعين والا فراد
الى الا فراد يكون تسعة واربعين فاذا سقط الا قليل الثانية بقي واحد انتهى والظاهر
انه من سهو القلم فان الا ان نجعل خمسون والمسقط الا فراد الا ان نجعل وان كان
مجازا الخ اعلم انهم اختلفوا في كون الاستثناء حقيقة في المنقطع او مجازا والمشهور
الذي عليه اهل التحقيق كونه مجازا في المنقطع وقد صرح علماء العربية والاصول بانه
لا اخراج في المنقطع وكلمة الا فيه بمعنى لكن وما قبل الا فيه باق على حكم لا يعتريه تخصيص
لا تغير في الحكم المشهور ان يحتاج الى نقل دليل او شاهد اذا عرفت هذا ظهر ان المجاز
ههنا ان كان باعتبار حمل الاستثناء مطلقا منقطعا فيعلم الحمل عليه الا
وجه الاخراج الشرعية لما نقل يحكم بالرفع الى ... ذمه الكلام محتج
له معه ما ... ليس له على ... كما ... كون الشرعية عليه ولا يخفى انه
يلزم المانع كما ملته في توجيه عبارة الشارح وان امكن بما قصد اليه الا ان الظاهر
مراده بما ذكره في ذلك كلام الشارح فيه صريح في ان مبنى المجاز على كون الاستثناء مجازا في
المنقطع بل وكلام المحقق التفتازاني عليه رحمه صريح في هذا المعنى بل كلام غيره ايضا صريح في
ذلك النحو ولا يخفى انه انما ذكره الشارح الايراد عليه وظهر ورود الايراد بل على
عدم ارادته كون المجازية لاجل الانقطاع اذ بعيد غفلة مثله عن مثله ويمكن حمل كلام
الشارح في هذا الكتاب على انه اذا دخل الاستغراق على الاثنين باو حملنا الكلام على ارادة الكل
يمكن تقدير العشرة في الكلام ويكون من باب المجاز الحذف وهذا ما يدل كلامه اخيرا يمكن
اعتبار المجاز في الاخراج انه مجاز عقلي في اسناده الاخراج الى الشيء بعده وبنسبته الى العشرة

او لغويا فان كلمة الا موضوعة للاخراج مما يذكر بعدها حقيقة فيجعل مجازا في الاخراج فيما
يذكر بعدها وهذا هو الذي ذكره اولا وينبغي حمل كلام الاصحاب على هذا الخلاف ويظهر
بعد النظر ان مرادهم هذا فان ذكرهم مسئلة الاستثناء حقيقة ام مجاز في غير الجنس لتبادر
الاول الى الفهم دون الثاني ولان الاستثناء اخراج دائما يتحقق في الجنس وفي غيره يحتاج
الى التقدير ويصح هذا اذا استثني من غير الجنس سمع منه وقبل وكان عليه ما بعد الاستثناء
فاذا قال له علي الف درهم الا ثوبا او الا عبدا صح عند علمائنا ثم نقل الوفاق والخلاف
عن العامة وقال في بيع الاستثناء من الجنس جائز وفي غير الجنس تردد ثم قال ولو قال له
الف درهم الا ثوبا فان اعتبرنا الجنس بطل الاستثناء وان لم نعتبر كلفنا المقر بيان قيمة
الثوب وقال في [illegible] الاستثناء من الجنس حقيقة ومن غيره مجاز فيحمل على الاول ولو اخبر
عن ارادة المجاز فالاقوى القبول فلو قال له الف درهم الا ثوبا وفسر ارادة الاخراج
بنفسه قيمة الثوب فان بقي بعده شيء اقر وان استوعب بطل الاستثناء ويحتمل بطلان
التفسير فيلزمه ما بقي [illegible] هذا ان يكون مراد الفاضل صاحب [illegible]
او [illegible] في [illegible] هذه [illegible] انتهى وما نقلنا صريح في ان مرادهما
ذكرنا حيث [illegible] عبارة [illegible] حيث يحصل [illegible] التصريح
فظاهر المسئلة انه لو ذكر بعد الا غير الجنس يحمل على [illegible] الاخراج ويجعل الاستثناء منقطعا
عند بعض ويلزم حمله على الاخراج عند بعض اما حقيقة واما مجازا والقائل الاول كانه
ليس [illegible] ما ذكرنا [illegible] المسئلة [illegible] عليها الا انهم في بعض
العبارات اطلق المنفصل على اخراج غير الجنس وحمل الاطلاق مجازا تشبيها له بالمنفصل
ذلك بالمنفصل ولم يجعلاه منفصلا حتى يلزم ان لا يكون فيه اخراج وحمل عباراتهم على

ما ذكرنا

١٨٨

ما ذكرنا الا انه رفعا للتنافي بين كلماتهم حيث يجعلون الاستثناء منقطعا ويوجبون
عليه لزوم الاخراج وصيانة للجليل شأنهم عن نسبة عدم فهم معنى المنفصل وكان الشيخ
ره والمحقق الشيخ علي ره حملا كلامهم على ما يلوح في بادي النظر فاوردا عليهم
في بعض المسائل ما اوردا فارجع الى كلامهما فان امكنك حمل على ما حملنا او غيره
فاحمل فان قلت فاذا كان حمل الا على الاخراج لم يستقم الا بالمجاز او الحذف فالقطع
ايضا مجاز بل حقيقة عند بعض فلم حملوا على الاول دون الثاني وكان المناسب على مذهب
من جعل المنقطع حقيقة مجازا ان ينظر الى المجازين اقرب بحسب القرائن ويرجح وعلى
مذهب من جعل المنقطع حقيقة حمله على المنقطع ترجيحا للحقيقة على المجاز الا ما اخرجه الضابط
خصوصية الاقرار [illegible] الاجماع على ما ظهر في ذكره [illegible] تصريح الائمة
التفسير والاصول وغير [illegible] ترجيح حمل الا على الاخراج ولو [illegible]
المنقطع واصالة البراءة في الاقرار   فلا يستقر حكمه بالاخراج [illegible]
ومع ان المقر ما دام [illegible] الاستثناء [illegible] ما دام متكلما غير مستقل في ذلك
الكلام فاذا قال له علي [illegible] كان [illegible] اذا [illegible] امكن ان
يقول الا [illegible] فاذا [illegible] لم يكن الاستثناء بعد فاستقر
حكم الاقرار بسبب الاضراب   واما [illegible] ممنوع [illegible] الشيخ في [illegible] كتاب
القضايا والاحكام رواية في طريقها سهل بن زياد دالة على ان اقرار [illegible]
غير مسموع بعد البينة   وان صادقا [illegible] يحتمل ان يكون في [illegible]
[illegible] الولد وكان [illegible] حكم بالفراش وان [illegible]
[illegible] ومع [illegible] يحتمل ان يكون حكما مختصا في المسئلة المفروضة

يعني اذ كان لاحد الشخصين فراش كان حكم له وبطل من حكمها لو كان صاحب الفراش متنازعا
بطريق اولى   وينبغي ان يعلم في التفصيل في المسئلة ان يقال في ان يكون الزوج
باشر النفي باختياره ام باجبار من غير الحاكم او باجبار الحاكم او لم يباشر فيحتمل ان قبل
للحضانة في الفصل فان ادعى عدم علم حين النفي بوجود الولد فالاحتمال غير نافع
في رفع ما للملاعن في الثاني والثالث فالراجح في الاول اما ان يكون الملاعن تحت يده ام
لا فعلى التقادير هل الاقرار كاف في الحكم بنفع الملاعن او يجب على الحاكم البحث فالذي كان
الملاعن تحت يده يحتمل القول بالاكتفاء مطلقا فان اقرار الثاني ظاهر في ان الولد كان
تحت يده ولم يبق نوع الريب منه اذ كان الاقرار كافيا للحكم كان نفي كان سببا للتقوية
ايضا وان لم يكن الملاعن تحت يده وباشر النفي باجبار من غير الحاكم يحتمل الكفاية ايضا فان
جعلها اثبات اليد على مال الغير سببا للكفاية غاية ان يرجح على الاختلاف المحتمل في ثبت
كونه للولد وان كان باجبار الحاكم فكان الاقرار كافيا في الحكم كان احتمال الكفاية
اقوى لما تقدم وما صار سببا للتقوية ايضا الا ان يتخيل من ذهب المتقدم عدم حكم الحكم
بمجرد الاقرار وان لم يباشر النفي فعلمنا الاقرار كافيا في الحكم بحسب الكفاية مع ما فيه
وان لم نقل بان الاقرار كاف فالاحتياط في عدم الكفاية تأمل   ويحتمل ان يدفع اليه
لا اخر لا يخفى ان التفصيل الاشبه انما يكون سبب النفي سوى اثبات النصيب لو كان
الاقرار بعد قسمة التركة واقرار كل نصيبه له قبل القسمة فالظاهر انه لا يمنع اخذ
ذي النصيب نصيبه عن الاخر فقط واما لو كان قبل القسمة يحمل الاقرار فان
امكنه تحصيل رضا المقر له بالقسمة فذاك وان لم يمكن رفع الامر الى الحاكم   وان
كان انتفى الاخر لما كان لا تبطل بانه في المسئلة كما سيذكره الشارح ره فاحرج عن نادية الولد

فلا علينا ان نفصل الفروع المذكورة في الشرح فنقول للقران كان الاب مع
عدم الام فالفريضة التي تصح بعد الزوج ومع ثمانية واربعون نصيب الزوج ربعها
اثنى عشر ونصيب الاب ثمانية هي سدس الفريضة ونصيب البنت نصفها اربعة وعشرون
ويبقى اربعة ترد على البنت والاب فنصيب الاب بعد الزوج تسعة عشر
فيرد الاب على الزوج ربع ما يزيد على السدس كما ذكره المصنف ره وقال الفاضل علانه يرد في المسئلة
كما ذكره الشارح ره بل يرد عليه على الفاضل كما ذكرنا ولما مع وجود الام فتحقق الحاجب
فالفريضة كما عرفت نصيب الزوج الربع اثنا عشر ونصيب كل واحد من الابوين ثمانية
ونصيب البنت عشرون ومع عدم الزوج نصيب الام ثمانية ترد على البنت والاب
فنصيب الاب مع عدم الزوج عشرة ومع ثمانية ففي الفاضل عن السدس ومعهما
يصح كلام الشارح ره ولو كان المقر الاب مع وجود الام وعدم الحاجب فالفريضة التي تصح
مع وجود الزوج وعدمه ستون نصيب الزوج الربع خمسة عشر ونصيب الابوين عشرون
لكل واحد السدس عشرة ونصيب البنت خمسة وعشرون ومع عدمه نصيب الابوين عشرون
والباقي عشرة ترد على البنت والابوين فنصيب الاب تسعة عشر وكذا الام ومع عدم
الزوج نصيب كل واحد خمس الفريضة اثنا عشر فيرد الاب سدس ما زيد على السدس كما قلنا
والفاضل عن السدس كما في الشرح وكذا الحكم كان لو اقرت الام او اقرا معا ولو كان المقر الاب
مع وجود الام وعدم وجود الولد فان كان مع الحاجب فالفريضة التي تصح مع وجود الزوج
وعدمه ستة نصيب الزوج النصف ثلثة ونصيب الام السدس واحد ونصيب الاب اثنان
ومع عدم الزوج نصيب الام ثلث ونصيب الاب خمسة فالمردود على النصف بل
من نصف الاب ولو لم يكن حاجب فالفريضة ستة ونصيب الزوج ثلثة النصف ونصيب الام ثلث

الاصل اثنان ونصيب الاب واحد ومع عدم الزوج نصيب الام كذلك ونصيب الاب اربعة
فالمردود ثلثة ارباع ما في يده لا ضعفه كما ذكره الشارح بل نصف الاصل ولو كانت المقرة
الام فقد عرفت في المسئلتين ان نصيب الام مع الزوج لا ينقص عن السدس مع الحاجب
ولا عن الثلث بدونه وكذلك لا يزيد مع الزوج عن السدس مع الحاجب ولا عن الثلث
فلا ترد شيئا مع الحاجب وبدونه فالتقييد بعدم الحاجب لا وجه له وكانه من سهو القلم
فانه وقع كذلك وقد يكون اي المقر الام ولا يدفع شيئا سواء كان لها حاجب
ام لا لان الزوج لا يأخذ من فرضها شيئا على التقديرين ومن نزل ذلك على
الاشاعة فقد عرفت انه في المسئلة الاولى وهي ما لو كان المقر الاب مع عدم الام وكان
البنت ان الاب يرد ربع ما في يده والزوج لا يستحق مع وجود البنت الا الربع
فلو نزل على الاشاعة لم يزد المردود على ربع ما في يده فلا تصح المسئلة وفي المسئلة
الثانية اي كون المقر الاب مع وجود الام مع الحاجب ووجود البنت قد عرفت
ان نصيب الاب مع وجود الزوج كان ثمانية من ثمانية وعشرين ومع عدمه
كان عشرة فلو لم ينزل على الاشاعة كان المردود خمس ما في يده ولو نزل على الاشاعة
يكون المردود ربع ما في يده لا التنصيف لان الزوج لا يستحق نصف التركة لوجود الولد
فلم تصح المسئلة ايضا وفي المسئلة الثالثة اعني كون المقر الاب مع وجود الام وعدم
الحاجب فقد علمت ان نصيب الاب مع وجود الزوج كان عشرة من ستين ومع عدمه
اثني عشر فلو لم ينزل على الاشاعة فالحكم كما تقدم ولو نزل على الاشاعة كان المردود
ربع ما في يده لا الخمس لوجود الولد لم تصح المسئلة ايضا كذا ولو كانت المقرة الام او هما
معا فالحاصل انه مع وجود الولد لا يزيد نصيب الزوج عن الربع فلو نزل على الاشاعة

يأخذ

يأخذ ربع نصيب من اقر ولا ينقص حقه عن ربع ما في يد المقر اذ له في كل جزء ربعه سواء في ذلك
ما لو كان المقر الولد او غيره ومع عدم الولد نصيب الزوج النصف فاذا نزل على الاشاعة يأخذ نصف
ما في يد المقر ولا ينقص عنه اذ له في كل عين نصفها لكن قد ينقص حقه عن نصف ما في اليد كما لو اقر
الاب مع وجود الام والحاجب فان نصيب الاب بدون الزوج خمسة ومعه اثنا عشر فيدفع
ثلثة اخماس ما في يده سواء نزل على الاشاعة ام لا فظهر ان التنزيل على الاشاعة لا يصحح
المسئلة في فرض وجود الولد وعدمه وفي بعض النسخ لو اقر بزوج لذات الولد اعطاه ربع
ما في يده ان كان المقر ولدا وان كان المقر بالزوج احد الابوين وكان الولد ابنا لم
يدفع اليه شيئا وان كان بنتا دفع الفاضل عن نصيبه وهو نصف الثمن انتهى ولا يمكن حمل عبارة
الكتاب عليه ويحمل كلامه في دروس على كون ما لو اقرت احد الابوين لا هما معا على ما بيناه
لكنه في الفروض يعم للثانية مطلقا اي سواء كان في بعض النسخ ام لا ولا يخفى عليك ان
الامتناع الشرعي لو كان سببا لالغاء الاقرار لم يتمش العزم فيما لو اقر بالملك لزيد
ثم لعمرو اذ ثبوت الملك لشخصين في ان واحد ممتنع شرعا ليتبعه الولد خاصة
بل الظاهر انه يتبع الولد مع عدم الابوين اما مع وجودهما فلا يتبع كليا فان المقر لو كان
ولدا ذكرا مع احد الابوين فان نصيبه بدون الزوجة عشرون من اربعة وعشرين ومع
الزوجة سبعة عشر فالمردود ثمن الثلثة لا ثمن ما في اليد وكذا مع الابوين يكون المردود
ثمن الثلث فان حصة الزوجة مع الولد ثمن ولو كانت المقرة البنت مع احد الابوين
فنصيبها مع عدم الزوجة ثمانية عشر من اربعة وعشرين ونصيبها مع وجود الزوجة
ستة عشر الا ربعا فالمردود اثنان وربع من ثمانية عشر وهو ثمن ما في يدها وقد تبع
سائر الفروض ان كان باشرتها بالبيان قبيل العزم في الزوجة باشر القلم

فلم يقتصر في الدفع لان الاقرار بالزوجة لا يستلزم حصر نصيبها فيها فالاقرار بنفي حجة
اخرى كالاقرار بالولد بعد الاقرار بالاخ وقد مر انه لا يلزم الغرم اذ لم يباشر التسليم
واما الاقرار بالزوج فهو يستلزم حصر نصيبه فيه فالاقرار بزوج اخر كالاقرار بالولد بعد
الاقرار بالاخ [illegible] وقد مر انه يلزم الغرم مطلقاً   بل هنا اولى لانه
لا يخفى عليك انه لو لم يكن الزوجة الخامسة فالاقرار بها يستلزم الغرم مطلقاً ولو مع
امكانها فالاقرار بها مستلزم للغرم مباشرة للدفع واطلق الشارح هنا اعتماداً على ما
قيل سابقاً   لو انتزع كرمه فان قلت في المسألة الثانية لم لا يكون كل منهما غاصباً للنصف
لا نصف الاخر ويكون مستقلاً اليد على نصف الاخر كما اذا كان [illegible] بيد شخص [illegible] الاثنين
قلت يلزم [illegible] منع كون كل واحد منهما مستقلاً على النصف [illegible] الكرم
في [illegible] حيث قالوا [illegible] انسان [illegible] لم يجب القطع ولو [illegible] بالا
قطعاً وما سيجيء في كتاب القضاء يشير بانه يكون كل واحد مستقلاً في نصف الاخر نعم يمكن
ان يقال لو كان كل واحد غاصباً للنصف الاخر [illegible] ان لا يلزمه غرم الكل فانه ليس
بغاصب للكل   فلو ابدل الاخر بالحجر   اعلم ان للغصب احكاماً عديدة منها الاثم و
منها وجوب رده [illegible] على المالك ومنها الضمان لو تلف ولو في نفسه اذا [illegible]
فالاستقلال باثبات اليد على مثل الحجر وحق المسجد لا خفاء في ترتب الاثم عليه اما
وجوب الرد فيجيء [illegible] ذلك واما الضمان [illegible] واما الاستقلال
على [illegible] الصغير والكبير متساويان في تحقق الاثم [illegible] الصغير بوجوب رده على [illegible]
لكن [illegible] ثم ان اسباب [illegible] غير منحصرة في الغصب كما ذكره الشارح [illegible]
بقي ذكره في الباب [illegible] تحت الغصب ولا يخفى عليك ما فيهما ويرد على ما اختاره

استيلاء اليد على حق الغير فانه لا يعد غصباً كما ذكر في ذلك   كالعارية المضمونة
ولو كان في البين بيع كما لو باعه ثم اعاده بالبيع فتلف بيد المستعير فان رجع عليه
الغاصب على المستعير لم يرجع على احد ولو رجع على المشتري [illegible] الرجوع على البائع
لكونه غاراً [illegible] المستعير [illegible] عليه وعلى هذا الاصول تفرع ما يرد عليك
عالماً اي عالماً يكون التصرف غير سائغ وان لم يكن عالماً بالغصب كالعارية
مال الغاصب بتصرف فيه بغير اذن الغاصب كان الاحسن ان يقول لقرار الضمان
على من [illegible] المنفعة فانه لو [illegible] المنفعة [illegible] انه مال [illegible]
عارية وغيره ذلك كان قرار الضمان عليه   [illegible] فعلى هذا يكون في
الحنطة الكبيرة [illegible] الا ان يقال [illegible] بالاجماع [illegible] ولو كان بالكبيرة [illegible]
وان كان قد تحقق [illegible] حكم خفاء   ثم ان قيمة [illegible] اذا كان [illegible]
[illegible] فيشكل الحكم بالرجوع [illegible] وجه العين المغصوبة
ويشكل الحكم برد العين لانه يؤدي الى [illegible] كما سيجيء [illegible]
[illegible] كان [illegible] فانه ليس [illegible]   على [illegible] الحكم
باستقرار الضمان عليه يشير بان المالك مخير في تضمين المكره والمكره [illegible]
شرعا بان [illegible] المباشر يكون الضمان على [illegible] فقط   او [illegible] اي اذا كان الغير
[illegible] يكون مضموناً   يتخير بان الغاصب [illegible] اذا كان ارش [illegible] اقل في قيمة [illegible]
مشكل ولو ساواه او زاد عليها اشكل [illegible] ينقص [illegible] القميص [illegible]
ما يرد عليه ان [illegible] في ملك الغير بغير اذنه [illegible] المالك فيرد
عليه ان [illegible] ليس مستلزماً للتصرف في ملك الغير فقط بل [illegible] الاحداث [illegible] عن المالك

في غير وجه شرعي خصوصاً لو كان الارش ازيد فان طلب قلعه لا فائدة في غير احداث الضرر
او فوائد المسئلة لم يجز بكونه فوائد في المسئلة صح ان منتهى الترديد كذلك
وقد صح نقل هذا القول وكان وجه عدم الجزم ظهور لزوم الشركة كرضى المالك لان عين
ماله موجود فتكليف اخذ مثله وجه رضاه بالشركة حكم بنقل المالك بسبب الغصب ولكن ذكره
في ذلك لم يفيد القول بلزوم المثل حيث رضا المالك ويحتمل ان يكون مراده من هذا الترجيح
احتمال ان يكون مذاقاً للمصنف في المسئلة مع الارش هذا اذا لم تعم بطلان الرجاء فانه
مع الشركة فلا اخذ من مال الغاصب مثل حقه ومنه اخذ الارش ويشكل بان جبر المالك في
هذا دفع للزوم الشركة فلا [illegible] رضى المالك انه [illegible] احتمال تخيير المالك بين اخذ
عين ماله بالارش او بدونه [illegible] بين اخذ مثل [illegible] جبر الغاصب [illegible] عليه
ان الزم المالك باخذ المثل وكذا الغاصب الزامه بالمثل مع وجود العين فاجاب بان وجود
العين الخ ولا يخفى بعده لا يراد [illegible] عليه الا بالرد فان التكليف باخذ المثل
الزام بالمثل مع وجود العين وكذا اختياره بين الشركة بالارش واخذ المثل الزام للغاصب
بالمثل مع وجود العين ويحمل لكن الحوالة في هذه المسئلة احد في مسئلة الارش [illegible]
ثبوت البقاء ثم لا يخفى ان الغاصب لو ادعى التلف فصدق فيلزم البينة ويكون اليمين
على المنكر فلو علمنا بالاصل لم يلزم الا الاثم [illegible] الحبس الى ان يعلم خلاف ذلك
في مسئلة قيام البينة كان ثبوت البقاء شرعاً بالبينة [illegible] الا انه كذلك في ثبوته
باليمين فالاستدلال على عدم لزوم اليمين شرعاً بكونه موجباً لخلود الاصل الحبس الذي
ايد به ظاهر [illegible] يلزم حبسه الا ان [illegible] انه يمكن ان يكون الكلام حبسه
الا ان يعلم التلف لا يرد انه انما يكون [illegible] لو لم يثبت البقاء شرعاً باليمين فا

الاستدلال

فالاستدلال على عدم اليمين بتخليد الحبس [illegible] لا خفاء في ان الظن مع البينة اقوى
خصوصاً لو كان اليمين على تقدير لزومه يمين نفي العلم وكان هذا مراده رحمه الله
في ذلك حفظ البينة الصادق لا استقرار [illegible] في هذه المسئلة تجب حلف المالك
على عدم الرد فيحكم بالبدل حيث يتعذر تخليص اليمين فلا يلزم خلود الحبس في الشاهد [illegible]
لو كان متعلق اليمين بقاء العين لم يمكن القول بالاستقرار الى البدل وقد عرفت ما فيه قوله
يجب الرجوع الى قوله فان قلت لا يخفى ان الرجوع الى قول الغاصب انما يكون لو علمنا
بعدم لزوم شيء عليه فان قوله انه [illegible] بالبدل ليس مرجعاً الى قوله
يجري هذا الكلام في مسئلة دعوى [illegible] فيه الظهور فان الامر بالبدل يرجع الى
مقصوده اذ لم يكن سوى اعطاء البدل نعم كان المقصد اعطاء البدل في غير حلف
في هذه المسئلة كان المقصد كما عرفت عدم اعطاء شيء فالرجوع الى قوله في ذلك المسئلة
اظهر منه هنا قلت المراد انه يوجب الرجوع الى الاثم قطعاً [illegible] فانه كان
مقصوده ضبط عين مال المغصوب [illegible] اعطاء العوض [illegible] مقصوده
الفرق بين المسئلتين ان في المسئلة الاولى التي يدعى فيها التلف ان [illegible] مقصوده
ضبط عين مال المغصوب [illegible] الا بالحلف كاذباً وكفى به [illegible] ولا شك ان
اليمين مناط لاخذ الاموال [illegible] واما في هذه المسئلة فاذا [illegible] ضبط عين
المغصوب وادعى الرد فلم يحصل شيئاً سوى ان دعوى كاذبة حلف المالك
حلفاً صادقاً [illegible] الاحتمال عليه ليس مثل الاحتمال على الحلف كاذباً [illegible] ذلك
انه اذا حلف المالك وحكم الحاكم ببطلان دعوى الرد يجب الرد بالبدل والرجوع
الى البدل لا وجه له سوى دفع لزوم تخليد الحبس [illegible] انه لا يرفع [illegible] الحبس

فالعذاب الذي اوجبه اليمين واعتماد الشيخ على هذا الدليل وقد ذكره وذكر هذا الدليل
في الهداية ان السر الحكم وقد عرفت الفرق بين المسئلتين ثم يرد عليه في المسئلات انفعها
مع ما علمه ويرد عليه انه اذا كان حلف المالك في عدم الرد موجبا للحبس والعذاب
فلم لا يكون حلفه في عدم التلف موجبا له الا ان يقال الحلف ههنا ثابت وههنا كان نفي علم او
بقاء الاصل اعني الوقت ... يمكن ان يحلف على المالك في المسئلتين وعلى انا ههنا كان عن شيء
في لزوم الحبس وهو خطر قوي وقلنا يحلف الغاصب لدفع العوض عنه
الحقيقي ولو سلمنا ههنا وقلنا يحلف الغاصب لنفي ذلك حق المالك بالكلية يحظى

كتاب اللقطة

الفرق كتاب اسم ... قال ذكره نقلا عن الخليل وابن الاعرابي واما اللقط
اللقاف الضايع والمال الملقوط كما فعل فيه للاخرى كونه على الملتقط في التشبيه
الاصل كونه يمنع الفاعل وان كان على الباب الا على الاعتبار وهذا الاعتبار ليس ...
والملقوط ما يشمل الانسان فان اللقطة بالفتح والسكون على الانسان
فكذا اللقط على الملتقط عند الانسان في باب التحليف قال في كره اللقيط كل صبي ضايع
لا كل قل او فقد انا ضايع يريد المنبوذ لان غير المنبوذ يحفظ ابيه او جده لا يبقى
الوجه اصلحها فان لم يكن احدهما او نصب القاضي في تربيته يحفظ ويتكلم لان
له كافل معلوم وهو ابوه او جده او وصيهما فاذا فقدنا فالقاضي ... يحفظ مال
الغائبين والمفقودين واما المنبوذ فيشبه اللقيط اللقطة فاذا علم الاب
او الجد انظر ان يراد الجد للاب كما ذكر في سن وان كان له اب وان علا او ام
وان تصاعدت ... والملتقط سابق اجرح اخذه وكذا غيره وقيل عن الشيخ رحمه الله في اللقاط
حاشية على هذه الملقوط الاب والجد ... وان علت في محل النزاع

الحكام ان
غير مجبرة فان كان مختصا بمن يجب الانفاق عليه وهو العبد فان كان في تجب عليه
الحضانة فينبغي بيانه على الخلاف فيمن يجب عليه فان قيل يتعدى الا الاقارب
تعدى ههنا فينبغي تامل ذلك ثم اعلم ان كلا منهم في هذه المسئلة مختلف الا ان
يلوح من نفسه ان المعتبر عدم وجود له ولاية الحضانة الا في الفصل المذكور كره الله
على ما نقلنا سابقا ويظهر في نفسه ان المعتبر عدم وجود من له ولاية الحضانة ولا يخفى
انه على التقدير يجب انتفاء الحكم على المخلوق في من له ولاية الحضانة الا ان وعنى كما ذكر
في الحاشية يجب ترك ذكر الوصي اذ لا ولاية الحضانة فكذا يجب ترك ذكر الولد
من يجب عليه الانفاق فان النفقة لا يجب عليه وكذا يجب ترك ذكر الملتقط لو اريد
من يجب عليه الانفاق فان له ولاية المال والاولى ان يذكر في هذا الدليل بعضا على ولاية
الحضانة على ما ليك بالترجيح الا كلامهم فملكه لملتقط سواء كان صغيرا او كبيرا
ووجه الجواز ان الملتقط سواء كان بالغا او مراهقا او صغيرا وقال ان اللقاط
في لم يظهر فرق بين الدليلين في جمعها الشيخ رحمه الله نقلا فانه وقع في اشتراط بشرع الطفل
في ان النفس لم يسلم الا ما شرعه انه اذا يا تم الشرع على ماله في الطفل وما له الا
بالنسبة وهو الاقرب لان الالتقاط اثبات شرعي والشرع ليها عنه فذكر الخبر في مجملها
ثم صحيح دليل الاشتراط الا ان يقال حاصل الدليل انه يعلم بالطريق الاولى على عدم جعل
الشرع السفيه امينا على الطفل وماله وحاصل الثاني ان ابى الشرع ابانا في
معنى في الالتقاط امانة فاذا لم يعلم جعل الشرع اياه امينا فالاصل عدم ثبوت
الولاية فيكون الحكم بالاشتراط تامل وبين في المجتبى لا التقاط بينه وبين
غيره ويقول لا التقاط اهلية العبد انما يحتاج بالاصل الحكم ويكون حاصل ان العبد المالك

اهلا فاذا حصل الاهل وجب عليه اخذه حتى انه لو تركه السبيل ثم لم يكون المراد به
ان العبد لما لم يكن اهلا للالتقاط ضيع على اللقيط ومن حضر شرعا فلان يفيد اعادته
الحال المستور اى من لا يعلم عدالته ولا فسقه الرفع ذلك الملتقط اى في جميع الصور
اما فيما تحت يده من اللقطة وفيما الموقوف على الوصي به فاذا لم يكن للوقف ناظر شرعي كالوصي
به وصي اوصى وجود حاكم او حبه للتوقف على اذن الحاكم فمنها اللقطة اى غير مقيد لبسهم
ولا يترتب لبس بين متقدم على الكوخ ولا متأخر عنه لكن اللقطة في نفس
المراد بدار الاسلام هنا ما ينفذ فيه حكم الاسلام فلا يكون بها كافر الا معاهدا فلقيطها
مسلم حكما ودار الكفر التي ينفذ فيها احكام الاسلام كذلك يكون اذا كان فيها مسلم ولو
واحدا او ما دار كانت للمسلمين فاستولى عليها الكفار فان علم فيها مسلم حكم كان
الاسلام والا فلا ويجوز ان يكون للمسلم مخفيا نفسه غير كاف لاسلام اللقيط واما
دار الكفر فهي ما ينفذ فيها احكام الكفار فلا يسكن فيها مسلم الا مسالما ولقيطها
محكوم بكفره ورقيته الا ان يكون فيها مسلم ولو تاجرا او كان مقيما وكذا لو كان اسيرا
او محبوسا ولا يكفي المار بها للمسلمين انتهى ولا يخفى عليك ان الدار اما ان يكون تحت
حكم المسلمين وتنفذ فيها احكامهم او تحت حكم الكفار فعلى التقديرين فاما ان علم
فيها مسلم سواء كان تحت حكم الاسلام او الكفر حكم باسلام اللقيط وحريته وان لم يعلم
فيها مسلم فان كان الثاني حكم المسلمين حكم بكفر اللقيط وحريته وان كان الثاني حكم
الكفر حكم بكفر اللقيط وصيرورته رقا لو اخذ ولا يجري عليه احكام اللقيط الا ان يكون بيننا وبينهم
صلح فيكون لقيطا ويحكم بكفره ولا يخفى عليك ما في العبارة المنقولة من وكذا ما في الكتاب من
كون ان دار الاسلام ان كان ممتنعا المسلمين كبغداد ومصر فلقيطها محكوم باسلام